أثر المنطق الأرسطي على الإلهيات عند المسلمين
فى رأى الإمام ابن تيمية
(دراسة ونقد)

للدكتور
على إمـــــام عبـــــــيد
مدرس العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين
جامعة الأزهر فرع طنطا

أثر المنطق الأرسطي على الإلهيات عند المسلمين
فى رأى الإمام ابن تيمية
(دراسة ونقد)

للدكتور
على إمـــــام عبـــــيد
مدرس العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين
جامعة الأزهر فرع طنطا

الدار الإسلامية للطباعة والنشر
المنصورة - جمهورية مصر العربية
الطبعة الأولى
١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

رقم الإيداع بدار الكتب المصرية

ترقيم دولي (I . S . B . N)

طبع بالدار الإسلامية للطباعة و النشر
٣ شارع القريعي المتفرع من شارع الجلاء – المنصورة – جمهورية مصر العربية
ت ٢٢٥٨٨٠٥ / ٠٥٠



دكتور علي إمام عبيد

من مواليد محافظة كفر الشيخ بجمهورية مصر العربية سنة ١٩٧٥م.

تخرج بكلية أصول الدين-جامعة الأزهر سنة ١٩٩٦م.

حصل على درجة الماجستير في أصول الدين في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة ٢٠٠٠م.

حصل على درجة الدكتوراه في أصول الدين في العقيدة والفلسفة من جامعة الأزهر سنة ٢٠٠٥م.

عمل منذ تخرجه بوظيفة معيد ثم مدرس مساعد ثم مدرس: للعقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين-فرع جامعة الأزهر بمدينة طنطا.

له بجانب هذا الكتاب عدد من البحوث والدراسات:

١- فلسفة مسكويه الطبيعية والإلهية (دراسة ونقد).

٢- نظرية النبوة عند مسكويه (دراسة ونقد).

٣- حقيقة الفكر الشيعي وعوامل انتشاره (تحليل ونصوص).

٤- القياس الشرطي ومدى تحقق شروط القياس فيه (تحليل ونقد).

بين يدي هذا الكتاب

هذا الكتاب في الأصل عبارة عن رسالتي لنيل درجة الدكتوراه ، و هي بعنوان : (أثر المنطق اليوناني على بحوث علماء المسلمين في الإلهيات في رأي شيخ الإسلام ابن تيمية – دارسة ونقد) ، ونالت تقدير : مرتبة الشرف الأولى ، بجامعة الأزهر – كلية أصول الدين بالمنصورة ، سنة ٢٠٠٥م . وقد أبقيت على محتواها كما هو دون تعديل يذكر ، وآثرت تغيير العنوان ؛ إذ كان هو العنوان الذي رجوته لرسالة الدكتوراه من أول الأمر .

على إمام

المقدمة

وتحتوى على :

١- أهمية الموضوع وأسباب اختياره.

٢- مناهج البحث العلمى المستخدمة فى هذه الدراسة.

٣- خطة البحث فى هذه الدراسة .

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلي يوم الدين.

أما بعد

أهمية الموضوع وأسباب اختياره

تعددت المواقف بإزاء المنطق اليوناني فى تراثنا الفكري الإسلامي، ليس باعتبار اختلاف الموقف من الفلسفة الإلهية اليونانية قبولا أو رفضا فحسب، وإنما داخل الدوائر الفكرية الناقدة لهذه الفلسفة أيضا، بحيث يمكن تلمس اتجاهين بارزين بهذا الصدد :

الاتجاه الأول: يمثله الإمام الغزالي خير تمثيل، وهو يرى أن قواعد المنطق صحيحة فى ذاتها، بل يصل إلي درجة القول : بأنها " مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا " (١)

وأن الخطأ فى الفلسفة الإلهية، يعود إلي عدم الوفاء بهذه القواعد فيها، حيث يقول عن حال الفلاسفة فى فلسفتهم الإلهية مع علم المنطق: " لهم نوع من الظلم فى هذا العلم، وهو أنهم يجمعون للبرهان شروطا يعلم أنها تورث اليقين لا محالة، لكنهم عند الانتهاء إلي المقاصد الدينية ما أمكنهم الوفاء بتلك الشروط،

---

(١) المستصفى من علم الأصول، الجزء الأول، ص١٠، طبعة دار العلوم الحديثة، بيروت.

بل تساهلوا غاية التساهل "[1]، ويقول أيضا عنهم فى ذلك: " وأما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه فـــى المنطـــق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها " [2]

الاتجاه الثانى: يمثله الإمام ابن تيمية فى أنضج صوره وأكملها خير تمثيل، وهو يرى أن كثيرا من قواعد المنطق هى غير صحيحة، وأن ذلـــك لابـــد وأن ينعكس بدوره على بقية العلوم حيث يقول: " فإن منطقهم لا يميز بين الدليل وغير الدليل: لا فى صورة الدليل، ولا فى مادته. ولا يحتاج أن يوزن به المعاني، بل ولا يصح وزن المعاني به على ما هو عليه، وإن كان فيه ما هو حق، فلابد فى كلام كل مصنف من حق، بل فيه أمور باطلة إذا وزنت بها العلوم أفسدتها "[3]، وهو موقف متسق مع نفسه؛ لأنه إذا كان هناك خلل فى المنهج أو الميزان، فلابد وأن يؤدى ذلك بالضرورة إلي خلل فى النتائج أو التطبيقات.

وإن هذا الموقف الذى قرره الإمام ابن تيمية من العلوم التى تعتمد علـــى قواعد المنطق كمنهج أو ميزان للبحث، يشمل فيما يشمل منها، البحوث المتعلقـــة بالإلهيات التى تعتمد على هذه القواعد، وهو الأمر الذى أوضحه فى مقدمة كتابه الرد على المنطقيين . واصفا موقفه النهائى من المنطق إذ يقول: " وتبين لي أن كثيرا مما ذكروه فى المنطق، هو من أصول فساد قولهم فى الإلهيات "[4].

---

(1) المنقذ من الضلال، ص١١٦، نشره الدكتور عبد الحليم محمود مع أبحاث له فى التصوف ودراسة عن الإمام الغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

(2) السابق ، ص١١٧.

(3) الرد علي المنطقيين، ص١٨٠، إدارة ترجمان السنة، لاهور- باكستان، الطبعة الثانية، سنة ١٣٩٦هـ-١٩٧٦م.

(4) السابق، ص٤. ومما ينبغى الإشارة إليه: أن هذا النص قد ورد فى النسخة المطبوعة علي

فالإمام ابن تيمية أدرك عمق التأثير الذى يحدثه تطبيق قواعد المنطق على مباحث الإلهيات، بجانب إدراكه للخلل الذى يعترى هذه القواعد فى ذاتها، ولذلك فقد جاء نقده للمنطق شاملاً لكلا هذين الجانبين دون اقتصار على أحدهما.

وقد حظى الجانب الذى يتعلق بنقد الإمام ابن تيمية للمنطق فى ذاته بعناية الباحثين، وقامت العديد من الدراسات باستيعابه واستقصائه: إما بتخصيص جانب مهم منها لهذا الغرض ، كما فعل الدكتور على سامي النشار فى كتابه مناهج البحث عند مفكري الإسلام ، والذى كان فى الأصل رسالته للحصول على درجة الماجستير، وكما فعل أستاذي الدكتور محمد نصار فى رسالته لنيل درجة الدكتوراه المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام . وإما

هذا النحو : " وتبين لي أن كثيرا مما ذكروه (فى أصولهم فى الإلهيات) وفى المنطق، هو من أصول فساد قولهم فى الإلهيات" بزيادة جملة (فى أصولهم فى الإلهيات)، وقد ترجح لدى أنها خطأ من الناسخ فى النسخة الخطية التى اعتمدت عليها النسخة المطبوعة، خصوصاً وأنها نسخة وحيدة لا وجود لغيرها كما ذكر محققوها- انظر ص (ز) من مقدمة المحقق- لأن ذلك يؤدى إلي أن المعنى المقصود من العبارة: أن كثيرا من أصول الإلهيات نفسها إضافة إلي كثير من أصول المنطق، تؤدى إلي فساد الإلهيات المترتبة عليها، وذلك لا يتسق مع ما ذكره الإمام ابن تيمية عقب ذلك من أمثلة عليه، حيث قال: " مثل ما ذكروه من تركب الماهيات من الصفات التى سموها ذاتيات، وما ذكروه من حصر طرق العلم فيما ذكروه من الحدود والأقيسة البرهانيات ..... إلخ " – الرد علي المنطقيين، ص٤ – فكلها أمثلة منطقية تبين أن مقصود الإمام ابن تيمية: أن هذه الجوانب المنطقية هى التى أدت إلي فساد الإلهيات المترتبة عليها. ومن ناحية أخرى فإن الإمام جلال الدين السيوطي فى تلخيصه لهذا الكتاب، قد أورد هذا النص دون ذكر لهذا الجزء من العبارة. انظر هذا التلخيص الذى سماه الإمام السيوطي: جهد القريحة فى تجريد النصيحة، نشره د علي سامي النشار مع كتاب صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للإمام السيوطي أيضا، ص٢٠٢، سنة ١٣٦٦هـ–١٩٤٧م.

بتخصيصه ببحث مستقل لهذا الغرض: كما فعل الدكتور محمد الزين فى كتابه منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، وكذلك الدكتور محمود ماضي فى كتابه جذور علم الاستغراب وقفة مع الرد على المنطقيين لابن تيمية، وكذلك الدكتورة عفاف الغمري فى كتابها المنطق عند ابن تيمية .

أما الجانب الذى يتعلق بنقد الإمام ابن تيمية للمنطق، من حيث تأثيره وانعكاسه على البحوث المتعلقة بالإلهيات، فلم ينل عناية الباحثين، بحيث يتم تناوله فى دراسة منهجية تعالج أبعاده: بالتحليل، والتأصيل، والمقارنة، والنقد. لكن كانت هناك إشارات محدودة تنبئ عن أهميته، بدأها الدكتور على سامي النشار حيث قال : " فلما قامت دعوة بعض المسلمين إلى استخدام المنطق ومزجه بعلوم المسلمين، صرخ ابن تيمية صرخته وقد أدرك بعمق بالغ، أن أعظم معول ينقض فى أساس الحضارة الإسلامية، هو معول المنطق اليوناني، إنه سيقوضها باسم المنهج، وسينتج قضايا عامة فى كل النطاقات تمزق الأحكام العامة للمسلمين، فتتبع قواعد هذا المنطق وقام بتطبيقها، فلم ينتج له سوى آراء بعيدة كل البعد عن ما هو إسلامي، فأعلن أن منطق أرسطو إنما يستند على ميتافيزيقاه وإلهياته، وهذه الإلهيات مخالفة لإلهيات المسلمين، ومن هنا نشأت استحالة تطبيق مباحث المنطق الأرسطاليسي على مباحث المسلمين الإلهية " [١]

كما لفت أستاذي الدكتور محمد نصار أنظار الباحثين لأهمية هذا الموضوع وجدارته بالبحث والدراسة، حين ذكره كأول اقتراح أو توصية فى قائمة الاقتراحات التى ختم بها رسالته للدكتوراه، حيث قال تحت عنوان

([١]) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ٢٧٠-٢٧١، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٩٩م .

الاقتراحات : " ١-العناية بدراسة بعض النقاط التى أشرت إليهـا فـى قسـمي البحث مما لم أستطع دراستها، وذلك بتسجيلها لنيل درجة الـدكتوراه، وأخـص منها فى قسم المنطق: (أ) أثر المنطق الأرسطي على إلهيات المسلمين " [١]

كما قام أستاذي الدكتور محمد نصار بتوجيهى على نحو مباشـر مـن خلال لقاءاتى المتعددة معه، لأن تكون هذه الدراسة من خلال وجهـة نظـر الإمام ابن تيمية بهذا الخصوص، وأن تكون دراسة نقدية، وهو مـا صـادف رغبة قوية فى نفسى لعدة أسباب:

السـبب الأول : أن هناك حاجة ماسة فى حقل الدراسات المعاصرة التـى تتناول موضوعات الفلسفة والتى تشمل المنطق أيضاً – باعتبار أنه مدخل لها أو جزء منها – إلي رصـد وكشـف العلاقـات والـروابط، بـين الجوانـب أو الموضوعات المختلفة لهذه الفلسفة، وعدم الاقتصار على دراسة كل جانب منهـا على حدة؛ لأن ذلك يؤدى إلي غياب القدرة على تقديم تصـور كامـل للنسـق الفلسفي، أو طرح رؤية نقدية تتسم بالدقة والعمق والشمول بإزائه.

وقد أتاحت لي فيما سبق دراستى لنيل درجة الماجسـتير، الكشـف عـن الارتباط الوثيق بين الجانب الطبيعي والجانب الإلهي من الفلسـفة، مـن خـلال بحثى لموضوع: الجوانب الطبيعية والإلهية فى فلسفة مسكويه عرض ونقـد [٢]،

([١]) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، ص٧٥٤، دار الأنصار، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٩هـ-١٩٧٩م .

([٢]) قلت فى مقدمة تلك الدراسة : " والارتباط بين الطبيعيات والإلهيات فى تاريخ الفلسفة حقيقة مؤكدة لا تقبل الشك، بحيث إن التصورات الأساسية فى الإلهيات تعتبر بمثابة نتائج مترتبة علي ما سبق تقريره فى الطبيعيات، ولعل أبلغ مثال علي ذلك ما صنعه أرسطو، حيث

وبالتالي فقد مثل بالنسبة لي هذا الموضوع، الذى يتيح لي الكشف عن الارتباط الوثيق بين الجانب المنطقي والجانب الإلهي من الفلسفة، استكمالا وترسيخا لهذا التوجه.

السبب الثانى : أن دراسة هذا الجانب من جوانب نقد الإمام ابن تيمية للمنطق الأرسطي أو اليوناني، والذى يتعلق ببيان أثره السلبي على البحوث المتعلقة بالإلهيات، سوف يتيح تقديم رؤية أوسع وأشمل، بالنسبة لفهم الموقف النقدى ككل للإمام ابن تيمية من هذا المنطق، وهى رؤية لا أدعي بها التقليل من شأن البحوث السابقة، التى اقتصرت على دراسة الجانب المتعلق بنقد المنطق فى ذاته، وإنما هى رؤية أدعي أنها جديدة ومختلفة: فى عرضها لقضايا المنطق، ونقد الإمام ابن تيمية لها. وهى رؤية يرجع الفضل فيها إلي طبيعة الموضوع نفسه، الذى تناول بعداً آخر فى نقد الإمام ابن تيمية للمنطق، إضافة إلي البعد الذى تناولته الدراسات السابقة.

السبب الثالث : أن هذه الدراسة التى تتناول جانباً نقديا من جوانب نقد الإمام ابن تيمية للمنطق، هى أيضا تنتهج المنهج النقدى، فهى دراسة عن النقد وهى

ختم كتابه الرئيسي فى الطبيعيات : " السماع الطبيعي" بالبحث فى المحرك الأول، ووضع له تصورا أسسه علي خلاصة ما انتهى إليه من بحث لقضية حركة الأجسام، التى تعتبر الموضوع الرئيسي للطبيعيات. وبالتالي فإن الخطأ فى الجانب الإلهي من الفلسفة لابد وأن يعود إلي خلل فى الجانب الطبيعي منها بدرجة أو بأخرى، وقد تبين لي فى أثناء هذه الدراسة، أثر التصورات المتعلقة : بالهيولي والصورة، والحركة. بصفة خاصة علي التصورات المتعلقة بالذات الإلهية " . الجوانب الطبيعية والإلهية فى فلسفة مسكويه عرض ونقد، ص٧ ، مخطوط بمكتبة كلية أصول الدين فرع جامعة الأزهر بمدينة طنطا – وبالمكتبة المركزية للجامعة بمدينة القاهرة، سنة ١٤٢٠هـ–٢٠٠٠م .

دراسة نقدية فى نفس الوقت، وهى بذلك تتيح لي إمكانية الاستدراك على نقد الإمام ابن تيمية للمنطق، إذا ما كان هناك خطأ ما فيه.

وتتيح لي أيضا – وهذا هو الأهم– إمكانية استكمال ومتابعة هذا الجهد النقدي المتميز الذى قدمه الإمام ابن تيمية فى ميدان المنطق، لعلني أحقق بذلك بعضا مما تمناه الإمام شيخ الأزهر الأسبق مصطفى عبد الرازق، حين قال: " ولو أن الدراسات المنطقية سارت منذ عهد ابن تيمية، على منهاجه فى النقد، بدل الشرح والتفريع والتعمق، لبلغنا بهذه الدراسات من التجديد والرقي مبلغا عظيما، وعسى أن يتدارك شباب هذا الجيل ما فات أجيالا ماضية، فإن ميادين العلم والفلسفة تنتظر جهود الشباب " (١)

مناهج البحث العلمي المستخدمة فى هذه الدراسة.

أولا : المنهج التحليلي:

حيث قمت بتحليل الأفكار الرئيسة الواردة فى هذه الدراسة، إلي مكوناتها الأساسية، وعناصرها الأولى، حتى يمكن الكشف عن تفاصيل العلاقات والروابط الدقيقة فيما بينها، والتى من خلالها يمكن أن يتبين مدى تأثير المنطق

---

(١) فيلسوف العرب والمعلم الثاني، ص١٢٥، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، سنة ١٣٦٤هـ–١٩٤٥م. ومما ينبغى الإشارة إليه بهذا الصدد أن عنوان هذا الكتاب قاصر عن الدلالة علي كل موضوعاته، حيث إنه يتناول بجانب الحديث عن : فيلسوف العرب (الكندي)، والمعلم الثانى (الفارابي). الحديث عن ثلاث شخصيات أخرى، هى : المتنبي، وابن الهيثم، وابن تيمية.

على البحوث المتعلقة بالإلهيات .

ثانيا: المنهج المقارن:

حيث قمت بعقد مقارنة ممتدة طوال هذا البحث من مرحلتين:

المرحلة الأولى: المقارنة بين المحاور الرئيسة للمنطق وجوانبها الفلسفية، من خلال نصوص أرسطو- مع الاستعانة فى أحيان كثيرة بشـروح الفلاسـفة الإسلاميين عليها-وبين نقد الإمام ابن تيمية لهذه المحاور وما يطرحه من بدائل، وذلك من خلال نصوصه.

المرحلة الثانية: المقارنة بين نتائج بحوث فى الإلهيات، اسـتندت علـى قواعد المنطق أو شىء منها، وبين النتائج: التى تترتب على القواعد البديلة التى قدمها الإمام ابن تيمية، أو تستند على رفضه لما تدعيه بعض قواعد المنطق.

وبجانب ذلك قمت أيضا بعقد مقارنة محددة، فى القضية التى تتعلق بطبيعـة قسمة التصور والتصديق عند الإمام ابن تيمية، بين وجهة نظره بهـذا الخصـوص، وبين وجهة النظر الحديثة السائدة لدى الكثيرين من المناطقة المحدثين، وهى قضـية مهمة أشارت إليها إحدى الدراسات السابقة.

ثالثا : المنهج التأصيلي:

حيث قمت بتتبع النقد الذى طرحه الإمام ابن تيمية فيما يتعلق بموضـوع

هذه الدراسة، للكشف عن جوانب أصالته أو ابتكاره فيه، وجوانب استفادته من غيره أو سبق غيره له فى هذا الشأن، ثم تحديد المصدر الذى استفاد منه أو سبقه فى كل قضية على حدة بحسب الإمكان، وحدود هذه الاستفادة أو السبق، ومدى ما أضافه من جديد، والتحقق من كل ذلك على نحو مفصل قائم على أدلة أو شواهد محددة، وبعيدا عن التعميمات التى لا تستند إلي أدلة ملموسة، وهو أمر ساعدنى عليه، أن الإمام ابن تيمية نفسه، كان فى حالة استفادته من غيره أو سبق غيره له، يذكر ذلك ويبينه فى أغلب الأحيان: إما بالتفصيل، وإما بالإجمال.

رابعا : المنهج النقدى:

حيث قمت فى هذه الدراسة بتقييم وجهات النظر المختلفة الواردة فيها، من حيث الحكم عليها بالصحة أو الخطأ، اعتمادا على عدة أدوات أو معايير أساسية:

١- مدى مطابقة الأحكام والتصورات المتعلقة بكل وجهة نظر، لحقيقتها الموضوعية التى هى عليها فى نفس الأمر.

٢- مدى استلزام الأدلة أو المقدمات المتعلقة بكل وجهة نظر، للمدلولات أو النتائج التى تدعي ترتبها عليها.

٣- مدى الاتساق الداخلي والخلو عن التناقض، بين مكونات أو عناصر البناء الفكرى الذى تطرحه كل وجهة نظر.

خطة البحث فى هذه الدراسة:

قسمت هذه الدراسة إلي مقدمة، وبابين، وخاتمة.

أما المقدمة فقد تناولت فيها الحديث عن : أهمية الموضوع، ومناهج البحث العلمي المستخدمة فى دراسته، وخطة هذا البحث.

وأما الباب الأول فقد خصصته للحديث عن المحاور الرئيسة للمنطق وجوانبها الفلسفية، وقسمته إلي ثلاثة فصول:

خصصت الأول منها للحديث عن قسمة العلم إلي تصور وتصديق، وقسمته إلي ثلاثة مباحث : تناولت فى الأول منها نشأة تقسيم المواد المنطقية إلي تصور وتصديق، وفى الثانى طبيعة قسمة التصور والتصديق عند أرسطو من حيث كونها نسبية اعتبارية أم حقيقية مطلقة، وفى الثالث طبيعة هذه القسمة عند الإمام ابن تيمية من نفس هذه الجهة.

وخصصت الفصل الثاني للحديث عن نظرية الحد بين المعرفة والوجود، وقسمته إلي مبحثين: تناولت فى الأول منهما الحديث عن الجانب المعرفي لنظرية الحد، وتناولت فى الثانى منهما الحديث عن الجانب الوجودي لها.

وخصصت الفصل الثالث للحديث عن القياس الأرسطي ومدى صلاحيته فى المطالب الإلهية، وقسمته إلي ثلاثة مباحث: تناولت فى الأول منها قياس الشمول، وفى الثاني قياس التمثيل، وأما الثالث فقد تناولت فيه الحديث عن البدائل التى رأى الإمام ابن تيمية، أنها تعالج القصور الناتج عن استخدام القياسين السابقين فى المطالب الإلهية، والتى تتمثل فى : الآيات، وقياس الأولى.

وأما الباب الثاني فقد خصصته للحديث عن المطالب الإلهية وصلتها

بالمنطق، وقسمته إلي فصلين:

خصصت الأول منهما للحديث عن الجانب الصوري للاستدلال على الألوهية وأثره فى تصورها، وقسمته إلي مبحثين : تناولت فى الأول منهما الحديث عن الجانب الصوري للاستدلال على الألوهية بكل من قياس الشمول وقياس التمثيل وأثره فى تصورها، وتناولت فى الثانى الحديث عن الجانب الصوري للاستدلال بالآيات وقياس الأولى على الألوهية وأثره فى تصورها.

وخصصت الفصل الثاني : للحديث عن التصور الفلسفي لوحدانية الذات الإلهية وعلاقته بنظرية الحد، وتناولت فيه الحديث عن العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها فى التصور الفلسفي للوحدانية، ثم الحديث عن العلاقة بين الذات الإلهية وغيرها من الذوات الأخرى فى هذا التصور، ثم الحديث عن نقد الإمام ابن تيمية لذلك، ثم قمت بعمل تقييم لهذا النقد.

وأما الخاتمة فقد خصصتها للحديث عن أهم نتائج هذا البحث .

وإنى أسأل الله-سبحانه وتعالى- أن يهديني إلي سبيل الرشاد، وأن يغفر لي الزلل والخطأ، وأن يجعل عملي خالصا لوجهه الكريم لا أبتغى به أحداً سواه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصل اللهم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

الباب الأول
المحاور الرئيسة للمنطق وجوانبها الفلسفية

ويحتوى ثلاثة فصول:

الفصل الأول: قسمة العلم إلي تصور وتصديق.

الفصل الثانى: نظرية الحد بين المعرفة والوجود.

الفصل الثالث: القياس الأرسطي ومدى صلاحيته فى المطالب الإلهية.

الفصل الأول

قسمة العلم إلي تصور وتصديق

ويحتوى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نشأة تقسيم المواد المنطقيـــة إلـــي تصـــور وتصديق.

المبحث الثانى: طبيعة قسمة التصور والتصديق عند أرسطو.

المبحث الثالث: طبيعة قسمة التصور والتصديق عند الإمـــام ابن تيمية.

المبحث الأول

نشأة تقسيم المواد المنطقية إلي تصور وتصديق.

يقول الدكتور على سامى النشار بهذا الخصوص فى تعليقه على كتابات الشراح الإسلاميين للمنطق الأرسطي: " فإن هذه الكتب تبدأ بالتقسيم المشهور للعلم إلي: تصور، وتصديق. والطريق التى تتوصل به إلي التصور هو الحد، وإلي التصديق هو القياس، والمنطق هو هذان المبحثان، وقد نقل اللاتين هذا التقسيم عن العرب " [١]، ورغم صحة الحكم بأسبقية المناطقة الإسلاميين بصدد هذه القضية من جهة ما يتعلق بإبراز هذا التقسيم، والبدء به، وترتيب المواد المنطقية وفقا له على نحو يختلف عن الترتيب الأرسطي لها. إلا أنه أغفل تحديد المصدر الإسلامى الذى كان له السبق بهذا الخصوص.

بل إن الدكتور النشار إذ ينقل عن توما الأكوينى[٢] قوله: "إن العملية العقلية الأولى عند العرب هى التصور، بينما العملية الثانية هى التصديق، ويعرف هذا تماما من كلمات الشارح على الكتاب الثالث للنفس، وهذا الشارح هو ابن رشد "، ثم ينقل أيضا عن ألبرت الأكبر[٣] قوله: "أى أن ابن رشد فى

---

(١) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص ٤١-٤٢.

(٢) توما الأكوينى (١٢٢٥-١٢٧٤م): من جنوب إيطاليا، فى سن التاسعة انخرط بمدينة نابولي فى سلك رهبنه الدومنيكيين، ثم غادرها بعد عام إلي باريس حيث تتلمذ لألبرت الأكبر ثلاث سنوات، وقد حصل بعد ذلك علي درجة الأستاذية فى اللاهوت بجامعتها، واهتم اهتماما كبيرا بفلسفة أرسطو ودون شروحا شهيرة عليها، محاولا التوفيق بينها وبين الدين المسيحي، كان لها أكبر الأثر فى العصر الوسيط. راجع: تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط، ص ١٤٤-١٤٧، يوسف كرم، دار المعارف، القاهرة.

(٣) ألبرت الأكبر (١٢٠٦-١٢٨٠م): ولد فى بافاريا ــ أحد أقاليم ألمانيا حالياً ــ ثم قصد

شرحه على كتاب النفس يبحث فى العملية العقلية التى هى التصديق، والعملية العقلية التى هى التصور". [1]

فإن هذه النقول لا تبرهن على النتيجة التى سبق وأن قررها؛ فإن شرح ابن رشد لكتاب النفس – وإن تعرض على نحو ما لهذه القضية – فإنه لا يدل أبدا على أن الكتابات المنطقية عند الإسلاميين تبتدئ بهذا التقسيم وتتخذه أساساً لتناول الموضوعات المنطقية، خصوصاً وأن كتابات أو شروح ابن رشد المنطقية لا تنحو هذا المنحى على الإطلاق، وإنما تحذو فى منهجها وترتيبها حذو الأصول الأرسطية.

وما ذكره توما الأكوينى، من أن العملية العقلية الأولى عند العرب هى التصور، بينما العملية الثانية هى التصديق، صحيح تماماً بالنسبة للمناطقة الإسلاميين، لكن ذلك يعرف من خلال مؤلفاتهم المنطقية على نحو أوضح وأقوى فى دلالته من كلمات الشارح (ابن رشد) على الكتاب الثالث للنفس.

إن نقطة البدء لهذا المنهج المتميز لتناول المنطق وترتيبه عند الشراح الإسلاميين، يمكن القول بأنها تعود لابن سينا؛ إذ إن كتابات الفارابي المنطقية تمضى وفق التقسيم المشهور لمواد الأورجانون الأرسطي، وعلى النحو الذى استعرضه الفارابي نفسه فى كتابه إحصاء العلوم إذ يقول: " فتصير أجزاء

إيطاليا فى سن السادسة عشر، والتحق بجامعاتها، وانخرط فى سلك رهبنة الدومنيكيين، ثم التحق بجامعة باريس وحصل علي الأستاذية فى اللاهوت، ويعتبر أول من عرف لفلسفة أرسطو مزاياها وأذاعها فى أوساط الأوربيين، ومهد الطريق بذلك لتلميذه: توما الأكوينى. راجع: تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، ص ١٣٧-١٣٩.

(١) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص ٤٢.

المنطق بالضرورة ثمانية، كل جزء منها فى كتاب "، ثم يأخذ فى سردها على هذا النحو: المقولات، العبارة، القياس، البرهان، الجدل، السفسطة، الخطابة، الشعر. [1]

وإن كان الفاربى فى شروحه يعتبر المدخل أو إيساغوجي لفرفريوس الصورى[2]، تمهيداً وتوطئة لهذه الأجزاء الأرسطية.

ولذلك فإن ما ذكره الدكتور إبراهيم مدكور إذ يقول: " نستطيع أن نقرر أن التفرقة بين التصور والتصديق، نقطة بدء ثابتة فى كتب المنطق العربية على اختلافها، نراها لأول مرة عند الفارابي، ثم تمتد من بعده إلي اليوم" [3]، وهو ما نقله عنه الدكتور محمد مهران وتابعه عليه [4]، هو حكم بعيد عن الحقيقة.

أما بالنسبة لابن سينا فإن الأمر لديه فى غاية الوضوح والجلاء؛ حيث إنه يفتتح أول فقرة فى أول أقسام كتابه النجاة والذى خصصه للمنطق، فيقول: " كل

([1]) إحصاء العلوم، ص٧٠-٧٢، تحقيق وتقديم د عثمان أمين، دار الفكر العربى، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٤٩م.

([2]) فرفريوس الصورى: ولد بمدينة صور سنة ٢٣٣م، وتتلمذ علي يد أفلوطين، وشرح عدداً من مؤلفات أرسطو، واشتهر بكتاب إيساغوجي أى المدخل إلي مقولات أرسطو، وكان معارضاً للنصرانية، توفى سنة ٣٠٥م. تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٩٨، يوسف كرم، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة.

([3]) مقدمة علي كتاب المدخل لابن سينا (أول أجزاء ابن سينا المنطقية فى سلسلة الشفاء)، ص ٥٧، نشر وزارة المعارف العمومية- المطبعة الأميرية، القاهرة، سنة ١٣٧١ هـ - ١٩٥٢م.

([4]) مقدمة ترجمة كتاب تطور المنطق العربى لنقولا ريشر، ص ٤٠، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٥م.

معرفة وعلم: فإما تصور، وإما تصديق. والتصور هو العلم الأول ويكتسب بالحد وما يجرى مجراه مثل: تصورنا ماهية الإنسان. والتصديق إنما يكتسب بالقياس أو ما يجرى مجراه مثل: تصديقنا بأن للكل مبدأ ". [١]

ورغم أن ابن سينا قد أدخل فى هذا الكتاب بعض التعديلات المهمة فى ترتيب المواد المنطقية؛ إذ ابتدأ بعد قسمة اللفظ إلي: مفرد ومركب [٢]. بتناول اللفظ المفرد الذى يدل على المعنى المفرد (التصور) فقسمه إلي: جزئي، وكلي [٣]. ثم قسم الكلي إلي: ذاتي، وعرضي [٤]. ثم انتقل من ذلك إلي مباحث الكليات الخمس [٥] على النحو الذى وردت به فى إيساغوجي مع إغفال تام فى هذا الموضع لمجمل ما أورده أرسطو فى كتاب المقولات الذى يمثل أول أجزاء مجموعته المنطقية.

إلا أن ابن سينا فى هذا الكتاب (النجاة) انتقل من ذلك مباشرة، إلي دراسة مباحث القضية [٦] والتى تمثل بداية مباحث التصديقات على غرار كتاب العبارة الأرسطي، ثم انتقل منها إلي دراسة القياس، فالقياس البرهانى، ثم تناول مبحث الحد بالدراسة فى القسم الأخير من دراسته للبرهان [٧] والذى يمثل المقصد

---

(١) كتاب النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، ص ٤٣، تحقيق د ماجد فخرى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م.

(٢) السابق، ص ٤٤-٤٥.

(٣) السابق، ص ٤٥.

(٤) السابق، ص ٤٥-٤٦.

(٥) السابق، ص ٤٦-٤٩.

(٦) السابق، ص ٤٩-٦٧.

(٧) السابق، ص ١١٢-١٢١.

الأساسي من دراسة التصورات وذلك على نحو ما فعل أرسطو في كتاب البرهان حين خصص المقالة الثانية منه لدراسة الحد.

لكن ابن سينا يعود في كتابه الإشارات والتنبيهات فيضع دراسته للحد ولواحقه بعد دراسته للكليات الخمس مباشرة [1]، وبذلك التأمت مباحث التصورات وتميزت عن مباحث التصديقات، واختصت بالقسم الأول من قسمي المنطق، على النهج والترتيب الذى صار مشتهراً بعد ذلك في الدراسات المنطقية، التي تأثرت بابن سينا وابتعدت عن أسلوب الشروح التحليلية للأصول الأرسطية.

لكن ذلك لا يعني أن هذه القسمة لا تعود في أصولها وجذورها إلى أرسطو، ولا ينفي ما له من ابتكار وإبداع بهذا الصدد، بنفس القدر الذى لا ينفي ما لابن سينا من فضل البيان والتفصيل، وإعادة الترتيب والصياغة والتنسيق لمواد المنطق برمتها وفقاً لهذه القسمة، فكما يقول نقولا ريشر[2] في شأن ابن سينا مع المنطق عموماً: " كان ابن سينا بالنسبة للمنطق منسقاً قبل كل شيء، وهذا هو نفسه مصدر عبقريته ". [3]

وأرسطو في مقدمة كتابه "المقولات" يقسم الأقوال (الألفاظ) فيقول: " التي

([1]) الإشارات والتنبيهات، الجزء الأول، ص ٢٠٤-٢٢١، نشرها د. سليمان دنيا مع شرح لنصير الدين الطوسي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.

([2]) نقولا ريشر: أستاذ بجامعة بتسبرج الأمريكية، وهو مختص بالمنطق العربي، مهتم بتاريخه وبالدراسات التي تمت في هذا الحقل. راجع المقدمة التي ألفها الدكتور محمد مهران بين يدى ترجمته لكتاب تطور المنطق العربي، ص ١٠٣.

([3]) تطور المنطق العربي، ص ٣٥٥، تأليف: نقولا ريشر.

تقال: منها ما تقال بتأليف، ومنها ما تقال بغير تأليف، فالتى تقال بتأليف كقولك: الإنسان يحضر، الثور يغلب. والتى تقال بغير تأليف كقولك: الإنسان، الثور، يحضر، يغلب ". [1]

ثم يقول بعد ذلك: " كل واحد من التى تقال بغير تأليف أصلاً، فقد يدل: إما على جوهر، وإما على كم، وإما على كيف، وإما على إضافة، وإما على أين، وإما على متى، وإما على وضع[2]، وإما على أن يكون له، وإما على يفعل، وإما على ينفعل". [3]

ويضيف أرسطو بعد تعداده لهذه المقولات العشر وتمثيله لها فيقول: " كل واحد من هذه التى ذكرت، إذا قيل، قيل مفرداً على حياله فلم يقل بإيجاب ولا سلب أصلاً، لكن بتأليف بعض هذه إلي بعض تحدث الموجبة والسالبة، وإن كل موجبة أو سالبة يظن أنها: إما صادقة، وإما كاذبة. والتى تقال بغير تأليف أصلاً فليس منها شيء صادقاً ولا كاذباً ". [4]

([1]) كتاب المقولات، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص ٤، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، سنة ١٩٤٨م.

([2]) فى الأصل المطبوع وردت "وإما علي موضوع" وأنا أرى أنها خطأ فى النسخ أو الطباعة، أو أنها فقدان للدقة فى الترجمة عن الأصل اليونانى. والأصوب ما تم إثباته، والوضع مثل: الجلوس و الاتكاء؛ حيث استخدم هذه اللفظة علي النحو الذى تم إثباته كل من: الفارابي:راجع كتاب المقولات للفارابى، نشره د رفيق العجم، ضمن سلسلة المنطق عند الفارابي، الجزء الأول، ص ١١١-١١٢، دار المشرق، بيروت، سنة ١٩٨٥م. وكذلك أيضاً ابن رشد: راجع تلخيص كتاب المقولات، ص ٨٢ و ص ١٣٣، تحقيق د محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٠م.

([3]) المقولات، ص ٦.

([4]) السابق، نفس الموضع.

ومن خلال هذه النصوص، يتبين أن أرسطو يقسم الأقوال أو الألفاظ إلي: ألفاظ مفردة غير مؤلفة على طريقة الإيجاب والسلب ولذا لا توصف بالصدق ولا بالكذب، وألفاظ مركبة من هذه المفردات على طريقة الإيجاب والسلب ويتبعها الوصف بالصدق والكذب.

وإن أرسطو لا يقصد اللفظ أو القول من جهة أنه لفظ أو قول بهذا الصدد، وهو ما يتبين بالتأمل فى نصه السابق الذى عدد فيه المقولات إذ قال: " كل واحد من التى تقال بغير تأليف أصلاً فقد يدل "، فقد انصب حديثه على مدلولات هذه الألفاظ ومعانيها، وهو ما زاده إيضاحاً وتوكيداً فى مفتتح كتابه العبارة إذ يقول: " إن ما يخرج بالصوت دال على الآثار التى فى النفس، وما يكتب دال على ما يخرج بالصوت، وكما أن الكتاب ليس هو واحداً بعينه للجميع، كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحداً بعينه لهم، إلا أن الأشياء التى ما يخرج بالصوت دال عليها أولا -وهى آثار النفس- واحدة بعينها للجميع، والأشياء التى آثار النفس أمثلة لها- وهى المعاني- توجد أيضا واحدة للجميع، لكن هذا المعنى من حق صناعة غير هذه، وقد تكلمنا فيه فى كتابنا النفس" [1].

فاللفظ دال على معان قائمة بالنفس، وهى بدورها دالة على معان حقيقية خارج النفس، وكما يقول ابن سينا فى شرحه لهذا الموضع: " فما يخرج بالصوت يدل على ما فى النفس وهى التى تسمى آثارا، والتى فى النفس تدل على الأمور وهى التى تسمى معاني أى مقاصد النفس، كما أن الآثار أيضا

---

(1) كتاب العبارة، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص٥٩.

بالقياس إلي الألفاظ معاني " [1]

ويضيف أرسطو عقب نصه السابق فيقول: " وكما أن فى النفس ربما كان الشيء معقولا من غير صدق ولا كذب، وربما كان الشيء معقولا قد لزمه ضرورة أحد هذين الأمرين، كذلك الأمر فيما يخرج بالصوت، فإن الصدق والكذب إنما هى فى التركيب والتفصيل " [2] ، فهناك قسمة واضحة لدى أرسطو للمعقولات أوالمعاني القائمة بالنفس والألفاظ التى تدل عليها إلي: مفردات لا يحكم عليها بإيجاب ولا سلب ولا توصف بصدق ولا كذب وهذا بعينه هو التصور، وإلي مركبات يحكم عليها بالإيجاب والسلب وتوصف بالصدق والكذب وهذا بعينه هو التصديق.

---

(1) كتاب العبارة: سلسلة الشفاء، ص ٢-٣، تحقيق محمود الخضيرى، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة.

(2) كتاب العبارة: سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص ٥٩.

المبحث الثانى

طبيعة قسمة التصور والتصديق عند أرسطو

إن هاهنا قضية مهمة فيما يتعلق بتقسيم العلم إلي تصور وتصديق، تتمثل فى طبيعة هذا التقسيم، هل هو حقيقي أم اعتباري؟ وبعبارة أكثر وضوحا: هل هناك فى الوجود الخارجي أو الوجود الذهني أشياء أو معاني، مفرده إفرادا تاما، لا تركيب فيها بجهة من الجهات أو وجه من الوجوه، فهى من ثم بسيطة بساطة مطلقة فى وجودها وفى تصورها.

إن رصد موقف أرسطو بهذا الصدد، أمر على درجة كبيرة من التعقيد، ويحتوى على كثير من الإشكاليات؛ لأنه يرتبط بجوانب رئيسة من فلسفته.

إن أرسطو فى أحد نصوصه التى سبق ذكرها[١] والتى تحدث فيها عن هذا التقسيم، أحال فى بيان قضية منها على كتابه النفس وهى القضية التى تتمثل كما عبر عنها ابن رشد فى شرحه لها حيث يقول: " القول فى جهة دلالة المعاني التى فى النفس على الموجودات خارج النفس، هو من غير هذا العلم، وقد تكلم فيه فى كتاب النفس "[٢].

وفيما يبدو لي أنه الموضع المقصود بهذه الإشارة من كتاب النفس يقول

---

(١) راجع ص ٢٣، من هذا البحث.

(٢) تلخيص كتاب العبارة، ص٥٧-٥٨، تحقيق د/محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨١م.

أرسطو: " فالإدراك لما لا تجزئة له، لا يكون إلا بما لا كذب فيه "[1]. وهو ما يوضحه ابن رشد فى شرحه فيقول: " قال: والعقل إنما يصدق أبدا فى إدراكه الأشياء البسيطة غير المركبة، وهو الذى يسمى تصورا "[2]، فالتصور وهو دوما صادق لا كذب فيه: هو إدراك النفس للأشياء البسيطة التى لا تجزئة فيها.

لكن التساؤل الذى يطرح نفسه عند هذه النقطة هو: هل هناك وجود لما لا تجزئة فيه أو لا أجزاء له، حتى يدرك إدراكا واحداً بسيطا لا يقبل التحليل ولا التركيب؟

إن إجابة أرسطو على هذا التساؤل، هى بالإيجاب، إذ يستأنف نصه السابق فيقول: " والذى لا تجزئة له مقول على جهتين: إما بقوة، وإما بفعل. وليس يمنع العقل من إدراك ما لا تجزئة له: كالطول " [3].

ففى هذا النص يؤكد وجوده، ويبين أقسامه التى تتمثل فى: ما لا تجزئة له من جهة القوة، وهذا النوع بالتالي لا تجزئة له بالفعل أيضا. وما لا تجزئة له بالفعل فقط وإن كان متجزئا بالقوة.

وهو يؤكد فى نفس هذا النص، وجود هذا النوع من الإدراك الذى يتمثل فى الإدراك البسيط المطابق لهذا النوع من الوجود، عندما يقرر أن العقل لا

---

(1) فى النفس، ص٧٥، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت – دار القلم ببيروت.

(2) تلخيص كتاب النفس، ص١٣١، تحقيق ألفرد.ل.عبرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٩٤م.

(3) فى النفس، ص ٧٥.

يمنع منه، ويمثل لذلك بالطول، وهو لديه من القسم الثانى الذى لا تجزئه فيه من جهة الفعل وإن كان متجزئا بالقوة، وهو ما ابتدأ أرسطو فى بيانه وتناوله أولا.

ما لا تجزئة له من جهة الفعل دون القوة:

إن هناك قضيتين جوهريتين فيما يتعلق بهذا القسم، الـذى يتمثـل لـدى أرسطو فى الأشياء ذات الكم أو المقدار المتصل والذى يرجع عند التحليل إلـي مجموعة من الأطوال: الأولى: تتعلق بإثبات عدم التجزئة فيها إلي مالا نهايـة، وبيان على أى جهة يكون ذلك فيها. والثانية: تتعلق بكيفية إدراكها.

أما فيما يتعلق بالقضية الأولى، فإن أرسطو قد اكتفـى بمجـرد تقريرهـا كقضية مسلم بها فى نصه السابق الوارد فى كتابه النفس، لكنـه اسـتفاض فـى البرهنة عليها فى كتابه السماع الطبيعي فى ثنايا بحثه لقضية اللامتناهي وطبيعة وجوده، إذ يقول فى معرض استعراضه للأدلة التى قد تؤيد القول بوجوده: " وقد يلزم من بحث عن لانهاية، التصديق بأن شيئا لا نهاية له من قبل خمسة أشـياء خاصة، أعنى: من قبل الزمان فإن الزمان غير متناه، ومن قبـل القسـمة التـى تكون فى المقـادير فـإن أصـحاب التعـاليم وغيـرهم يسـتعملون فيهـا لا نهاية........إلخ " [1]

وما ذكره أرسطو فيما يتعلق بقسمة المقادير إلي ما لا نهاية له، هو الـذى يرتبط ارتباطا مباشرا بهذا الموضع من البحث؛ لأن قسمة المقدار المتصـل أو

([1]) السماع الطبيعي، الجزء الأول، ص٢١٣، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.

الطول إلي ما لانهاية له، يترتب عليه أنه لن يكون هناك وجود لما لا تجزئة له فيه، مادام كل جزء يتجزأ بدوره إلي أجزاء، وهكذا بلانهاية ولا توقف.

ويعقب أرسطو بعد أن أنهى استعراضه لهذه الأشياء الخمسة التى يظن وجود اللامتناهي فيها فيقول: " ولعمرى ان فى النظر فى لا نهاية لموضع شك؛ فإن منزلا إن أنزله غير موجود، للزمه أشياء كثيرة محال، وإن وضعه موجودا، فعلى أى جهة ليت شعرى يجعل وجوده" [1].

وإن أقوى الأدلة التى يذكرها أرسطو التى قد تؤيد القول: بانقسام المقدار المتصل إلي ما لانهاية له، هى ما ذكره فى معرض تناوله لقضية تركيب المتصل فى كتابه السماع الطبيعي، حيث يدلل على بطلان نقيض ذلك فيقول: " إذا كان المتصل . . . . على حسب ما لخصنا فى ما تقدم، وهو أن المتصلة هى التى أجزاؤها واحد "، " فليس يمكن أن يكون شيء متصل مؤلفا مما لا ينقسم "، أى أن يكون الخط المتصل مثلا مؤلفا من نقاط؛ لأن النقطة غير منقسمة ولا أجزاء لها، " وذلك أنه ليس يكون للنقط آخر واحد؛ لأنه ليس لما لا ينقسم: جزء هو آخر، وجزء ما آخر غيره، ولها أواخر معا، وذلك أنه ليس لما لا جزء له آخر أصلاً؛ لأن الآخر غير ما هو له آخر" [2].

وبعبارة أوضح، فإن أرسطو يقصد أن المقدار المتصل مكون من أجزاء متصلة ولنفترض جزئين مثلاً، هذان الجزءان أواخرهما المتلاقية متحدة، وذلك يعني أن فى كل واحد من هذين الجزئين جزئين وطرفين أيضا؛ لأنه يكون هناك طرفان يتلاقيان فيحدث بسببهما الاتحاد والاتصال بين الجزئين الأولين، ويكون

(1) السابق، الجزء الأول، ص٢١٤.

(2) السابق، الجزء الثانى، ص٦٠٥-٦٠٦.

هناك طرفان آخران مغايران لطرفي الاتصال والتلاقي، لكن ما لاينقسم هو بلا أجزاء أو أطراف، وبالتالي فإن ذلك يترتب عليه أن المقدار المتصل، يتكون من أجزاء منقسمة إلي ما لانهاية.

والزمان بدوره تبعا لتعريف أرسطو له حيث يقول: " فقد ظهر أن الزمان: عدد الحركة من قبل المتقدم والمتأخر، وأنه متصل "[1]، ينطبق عليه نفس هذا الأمر (الانقسام إلي ما لانهاية)؛ لأنه طبقا لتعريفه عدد ومقدار متصل، وهو ما صرح به أرسطو إذ يقول في معرض تناوله لقضية المتصل:" فإذا كان ذلك كذلك، فواجب ضرورة أن يكون الزمان متصلا، وأعنى بالمتصل: المنقسم إلي ما ينقسم دائما " [2].

أما فيما يتعلق بالأدلة التي يسردها أرسطو، والتي تنفي القول بوجود ما لانهاية له، فإن أقربها من نطاق القضية موضع البحث، ما ذكره إذ يقول: " إن كان معنى الجسم أنه محدود بسطح، فليس يمكن أن يكون جسم غير متناه، ولا معقول ولا محسوس ولا عدد أيضا يمكن أن يكون بما هو مفارق غير متناه، وذلك أن العدد وماله عدد فمعدود، فإن كان المعدود قد يمكن عده، فقد يمكن إذن أن يؤتى على ما لانهاية له" [3].

فطبيعة الجسم وهو بدوره مكون من أطوال أو مقادير كمية متصلة، أنه محدود بسطح، كما أنه أيضا يقبل العد أو الحساب والتقدير بالكم المنفصل ويؤتى عليه به، وبالتالي فإن ذلك يترتب عليه أن المقدار المتصل (البنية

---

(1) السابق، الجزء الأول، ص ٤٣٢.

(2) السابق، الجزء الثاني، ص٦٢٢.

(3) السابق، الجزء الأول، ص٢٢٧.

الأساسية للأجسام) متناه.

إن هذه الأدلة المتعارضة- التى تؤيد القول بوجود اللامتناهي والتى تنفيه فيما يتعلق بالمقدار المتصل -تجعلنا أمام إشكالية كبيــرة هــى: كيــف يتكــون المتناهي من أجزاء لا متناهية؟

إن أرسطو يرى أن هذه الإشكالية تزول إذا ما قيل: بأن كلا منهما تمثلان الحقيقة، لكن من جهتين مختلفتين، إذ يقول في شأن اللامتناهي: " فقد يحتاج فيه إلي تدبر، فيبين من أمره أنه: من جهة موجود، ومن جهة غير موجود " [1].

فاللانهاية فى القسمة أو التجزئة بالنسبة للمقدار المتصل-وهو ما يعني به هذا البحث – موجودة بالقوة دون الفعل، إذ يقول: " والمقدار أما بالفعل فليس هو بلانهاية، وأما بالقسمة فهو بلانهاية، فإنه ليس يصعب إبطال الخطــوط التــى لا تنقسم. فقد حصل الأمر على أن لانهاية إنما هو بالقوة " [2]، إلا أن " القوة هنــا يجب ألا تفهم بالمعنى العادى الذى تطلق بمقتضاه على الأشياء الأخرى، فنقــول – مثلا-على النحاس: إنه تمثال بالقوة، باعتبار أنه سيصبح تمثالا بالفعل، أعنــى أن القوة هنا تفترض الفعل ابتداء، وإنما تطلق القوة علــى اللامتنــاهي بمعنــى مخالف لذلك؛ إذ أنها تمثل-فى هذه الحالة- القوة: أى القــوة التــى لــيس مــن الضرورى أن تستحيل إلي فعل، فالقوة بالنسبة إلي اللامتناهي، لا يمكن مطلقــا أن تصل إلي درجة الفعل" [3]

---

(1) السابق، الجزء الأول، ص٢٥٠.

(2) السابق، الجزء الأول، ص٢٥٠-٢٥١.

(3) أرسطو: خلاصة الفكر الأوربى – سلسلة الينابيع، ص ٢٠٧، د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت- دار القلم ببيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٠م

ومن خلال هذا العرض لنصوص أرسطو التى أوردها بهذا الصدد فى كتابه السماع الطبيعي، يسهل تفهم ما ذكره أرسطو فى شأن هذا الأمر فى كتابه النفس إذ يقول: " فإن الطول بالفعل غير منقسم، وفى الزمان غير متجزئ" [1]، أى أن الطول أو المقدار المتصل لا ينقسم إلي أجزاء لانهاية لها، بل ينتهى بأجزاء (تتصف بكونها طولا أو كما متصلا) لا أجزاء لها ولا انقسام فيها فى الوجود المتحقق بالفعل، وهذه الوحدات أو المقادير المتصلة التى لا تنقسم ولا تتجزأ، تدرك فى وحدات زمنية مساوية لها، لا تنقسم هى أيضا فى الوجود المتحقق بالفعل؛ لأن الزمانَ شأنه شأن الطول أو المقادير المتصلة من جهة الانقسام إلي ما لانهاية له، فهو منقسم بالقوة غير منقسم بالفعل؛ لأنه مقدار متصل أيضا، كما يقول أرسطو: " وكذلك الزمان: ذو قسمة، ولا قسمة له. من جهة الطول "[2].

وبذلك ظن أرسطو أنه قد أثبت قضية وجود ما لاتجزئة له، وكذلك إدراكه إدراكا بسيطا لا تجزئة له (التصور الحقيقي) فى نفس الوقت، فيما يتعلق بالمقادير المتصلة التى تمثل الصفة الأساسية للأجسام المحسوسة، عن طريق قوله بالتساوق بينها وبين الزمان، وكما يقول أرسطو: " فلا نستطيع إذن أن نقول: ما جزء الطول الذى يعقله العقل فى كل نصف من الزمن، لأن الكل إذا كان لا منقسما، فالنصف لا يوجد إلا بالقوة، ولكن العقل إذا عقل كل نصف على حدة، فإنه يقسم الزمن كذلك، وعندئذ يكون كأنه يعقل أطوالا كثيرة، فإذا عقل العقل الطول مكونا من نصفين، فإنه يعقل فى زمن مكون أيضا من نصفين" [3]

([1]) فى النفس، ص ٧٥-٧٦

([2]) السابق، ص٧٦.

([3]) كتاب النفس، ص١١٥، ترجمة د أحمد فؤاد الأهوانى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،

لكن هذا الافتراض الأخير الذى ذكره أرسطو، وإن كان يعني من جهة ما، ثبوت المحاذاة والتساوق بين المقدار المتصل والزمان الذى يدرك فيه، من ناحية التجزئة والانقسام فى نطاق الإدراك العقلي والواقع الخارجي على السواء، إلا أنه يثير إشكالا على قدر كبير من الأهمية؛ لأنه يعني من جهة أخرى: أن الإدراك العقلي يمكن أن يتناول الوحدات الطولية التى تنقسم بالقوة ولا تنقسم بالفعل، فيقسمها ويجزئها فى الذهن، فيتشابه إدراكه لها، بإدراكه للوحدات الطولية الأكبر التى تنقسم بالفعل والتى يدركها مقسمة مجزأة ابتداء دون تدخل أو تحكم منه، وبعبارة أخرى فإن هذه الوحدات الطولية التى تنقسم بالقوة ولا تنقسم بالفعل، هى لا تنقسم بالفعل بالنسبة للوجود الخارجي، لكنها تنقسم بالفعل فى الإدراك أو الوجود الذهني، أى أن القوة بالنسبة للوجود الخارجي تعني التحقق بالفعل بالنسبة للإدراك أو الوجود الذهني.

وإن هذه الهوة الفاصلة بين الإدراك (الوجود الذهني) والوجود الخارجي بهذا الصدد، تبدو نتيجة لازمة لما أضفاه أرسطو على مفهوم الوجود بالقوة فى هذه القضية، حين سلب عنه أية إمكانية للتحقق بالفعل، على خلاف مفهومه المعتاد، وإن هذا المفهوم الجديد يسلب لفظ الوجود معناه فى هذا الصدد؛ لأن المبرر لإضافة لفظ الوجود إلي القوة، أن هناك عدما ما، يمكن أن يتحول إلي وجود ما، ومادامت هذه الإمكانية للتحول منتفية فى هذا المقام، فإن استخدام

الطبعة الثانية، سنة ١٣٨١هـ-١٩٦٢م. وهذه الفقرة غير موجودة بالترجمة العربية القديمة لإسحاق بن حنين، والتى نشرها د عبد الرحمن بدوي، والتى تم اتخاذها أصلا يعتمد عليه فى هذا البحث؛ لأنها كانت متاحة لأسلافنا المسلمين، إلا أنه نظرا لغياب لهذه الفقرة من تلك النسخة، فقد تم الاعتماد فيها علي الترجمة الحديثة، خصوصا وقد ذكر المترجم أنه تمت مراجعتها من قبل جورج شحاتة قنواتى علي الأصل اليونانى، وبالتالي فلا مسوغ لتجاهلها.

تعبير الوجود بالقوة، هو استخدام لا معنى له، ولذلك اضطر أرسطو اضطرارا – من حيث يشعر أولا يشعر – إلي إقامة هذه الفجوة بين الوجودين: الخارجي، والذهني. حيث توجد إمكانية التحول من العدم إلي الوجود فى نطاق الإدراك أو الوجود الذهني فقط، وحتى يتحقق بذلك للوجود بالقوة بعض من معناه.

وإن هذه الفجوة التى انتهى إليها الموقف الأرسطي، تقوم على غير أساس؛ لأن التعقل أو الإدراك يتم تقييمه دوما باعتباره إنعكاسا لواقع خارجي، حيث يكون صدقا أو كذبا تبعا لهذا المعيار، وبجانب ذلك فإن هذه الفجوة لا تؤيد أيضا دعوى أرسطو بالتفرقة الحقيقية بين التصور والتصديق؛لأن التعقل أو الإدراك لهذا القسم من قسمي مالاتجزئة له، وهو ما لا تجزئة له بالفعل– طبقا لما قرره أرسطو فى شأنه على النحو الذى سبق بيانه– يمكن أن يكون واحدا فى الذهن، ويمكن أن يكون منقسما فيه، وبالتالي يكون التصور فيه اعتباري لا حقيقي؛ إذ إنه يقبل أن يكون تصورا، ويقبل أن يكون تصديقا، تبعا لوحدته أو انقسامه فى الذهن.

وأنا أرى من وجهة نظري، أنه يمكن تقديم رؤية بديلة تكون أقرب إلي الحقيقة، فيما يتعلق بقضية انقسام الطول أو المقدار المتصل، تتمثل فى القول: بأنه لا ينقسم على النحو الذى يتفرق أو ينفصل بعضه عن بعض إلي أجزاء لا نهاية لها، لا بالفعل ولا بالقوة على السواء، بل ينقسم هذا النوع من الانقسام إلي أن ينتهى إلي وحدات من الأطوال أو المقادير المتصلة يتحقق فيها كثرة من نوع آخر، على نحو تتغاير فيه أجزاؤه بعضها عن بعض وتتميز، لكنها فى نفس الوقت متلازمة فى وحدة جامعة لا تطرأ ولا تزول بتفرق أو انفصال، كما فى الانقسام بمعناه الأول.

وبذلك تنتهى هذه الفجوة التى أقامها أرسطو بين مجموعة من الثنائيات المتقابلة، والتى تتمثل فى: القوة والفعل، النهاية واللانهاية، الإدراك (الوجود الذهني) والوجود الخارجي. دون أن يستطيع أن يربط بينهما؛ لأن القسمة أو التجزئة فى الطول أو المقدار المتصل التى تتفرق أو تنفصل فيها الأجزاء عن بعضها البعض، ستنتهى فى القوة والفعل، وفى الإدراك (الوجود الذهني) والوجود الخارجي، بنوع آخر من الكثرة، التى تتميز فيها الأجزاء عن بعضها البعض مع تلازمها فى وحدة جامعة دون أن تتفرق أو تنفصل، وهى كثرة متحققة بالفعل فى الإدراك (الوجود الذهني) والوجود الخارجي على السواء، وهى تنتهى عند نفسها، ولا استمرارية لتولد انفصال أو تفرق عنها، لا بنهاية ولا بغير نهاية.

وفى ظل ذلك فإنه لا وجود للوحدة البسيطة المطلقة فى الواقع الخارجي، ولا وجود للتصور الحقيقي المطلق فى الذهن، بالنسبة للطول أو المقدار المتصل، الذى يمثل أيضا أحد القسمين اللذين حاول أرسطو من خلالهما، إثبات وجود الوحدة البسيطة، وإثبات الإدراك أو التصور البسيط لها.

ما لا تجزئة له من جهة القوة والفعل معا:

يقول أرسطو فى شأن هذا القسم (الذى لا تجزئة فيه لا بالفعل ولا بالقوة): " وأما الذى لا تجزئة له من جهة الصورة لا من جهة الكم، فإن العقل يدركه فى زمان لا تجزئة له، وبجزء لا قسمة له من النفس[1]، وبالعرض

([1]) وردت هذه الجملة فى الترجمة الحديثة للدكتور أحمد فؤاد الأهوانى بصيغة: "ويفعل

يتجزأ " [1]

ويبين ابن رشد فى شرحه لهذا النص، أن المقصود بذلك هو غير المنقسم لا بالفعل ولا بالقوة، فيقول: " وأما ما هو غير منقسم بالقوة ولا بالفعل، وهو الذى ليس هو كمّا، فإنه يعقله فى زمان غير منقسم، وبجزء من النفس غير منقسم إلا بطريق العرض" [2]، ومن خلال النص الأرسطي السابق، يتبين أن هذا القسم (الذى لا تجزئة فيه لا بالفعل ولا بالقوة) يتحقق لدى أرسطو فى الأشياء التى تستجمع أمرين:

الأمر الأول: أنه ليس لها كم أو مقدار متصل (أى ليست أجساما أو أمورا محسوسة حتى تنقسم من جهة الكم) كما هو الحال فى القسم الأول (الذى لا تجزئة له بالفعل فقط دون القوة) وإنما هى صور مجردة.

الأمر الثانى: أنه ليس لها انقسام أيضا من جهة كونها صورا مجردة، لأن أرسطو – كما سيأتى بيانه فيما بعد[3]– يرى أن هناك صوراً مجردة (ليس لها كم أو مقدار متصل حتى تنقسم من جهته) وهى مع ذلك منقسمة من جهة صورتها: بالقوة دون الفعل، وهى الصور المجردة التى لها حد مكون من جنس وفصل، فهذه الصور – من وجهة نظره – تنقسم إلي جزئي الحد انقساما بالقوة دون الفعل. أما الصور المجردة التى ليس لها حد، فهى – من وجهة نظره – صور بسيطة بساطة مطلقة، لا قسمة فيها ولا كثرة بوجه من الوجوه لا بالفعل ولا بالقوة.

للنفس لا منقسم "، ص١١٥.

(1) فى النفس، الترجمة العربية القديمة، ص ٧٦.

(2) تلخيص كتاب النفس، ص١٣٢.

(3) انظر الفصل التالي: المبحث الثانى. تحت عنوان: الجوهر والماهية.

أما عن كيفية إدراك هذه الصور المجردة (التى لا تجزئة لها لا بالفعل ولا بالقوة)، فإن أرسطو يرى كما يتبين من نصه السابق، أنها تعقل فى زمان غير منقسم، وبجزء أو فعل من النفس غير منقسم، إلا أن أرسطو حيث قرر قبل ذلك، أن الزمان من جهة أنه كم أو مقدار متصل، هو غير منقسم بالفعل لكنه منقسم بالقوة، وهو ما يترتب عليه أن التعقل لهذا القسم سيكون منقسما تبعا لانقسام الزمان الذى يدرك فيه، فإنه أضاف إلي ذلك هذه الإضافة التى قال فيها: " وبالعرض يتجزأ "، ليبين أن هذا الانقسام فى إدراك أو تعقل هذه الصور المجردة التى لا تتجزأ لا بالفعل ولا بالقوة. من وجهة نظره، إنما هو انقسام يعود لأمر عارض لها، وليس ذاتيا فيها: لا بالفعل، ولا بالقوة ليتلافى بذلك القول: بأن التعقل أو الإدراك لهذا القسم (الذى لا تجزئة له لا بالفعل ولا بالقوة)، مثل التعقل أو الإدراك للقسم الأول (الذى لا تجزئة له بالفعل فقط دون القوة).

لكنه رغم هذه الإضافة التى أضافها أرسطو، فإنه يظل ما قرره بهذا الصدد، قاصرا عن تأييد دعواه فى التفرقة الحقيقية بين التصور والتصديق؛ لأن التعقل أو الإدراك لهذا القسم من قسمي ما لا تجزئة له (ما لا تجزئة له بالفعل ولا بالقوة): يمكن أن يكون واحدا فى الذهن، ويمكن أن يكون منقسما فيه. تبعا لوحدة الزمن الذى يدرك فيه أو انقسامه فى الذهن، وبالتالي يكون التصور فيه اعتباري لا حقيقي؛ إذ إنه يقبل أن يكون تصورا، ويقبل أن يكون تصديقا، تبعا لوحدته أو انقسامه فى الذهن.

وفوق كل هذا، فإن اعتبار أرسطو التجزئة والانقسام فى الإدراك أو التعقل لهذا النوع: (الصور المجردة التى لا تجزئة لها لا بالفعل ولا بالقوة) أمرا عرضيا وليس ذاتيا، هو اعتبار غير صحيح، لأن هذا التعقل أو الإدراك لا ينفك

عن زمن يتم فيه، وما دام كذلك فإن انقسامه تبعا لانقسام هذا الزمان الذى ينقسم بالقوة دون الفعل، هو أمر لازم له لا يزول عنه، وليس هناك فارق موضوعي حقيقي بين اللازم للشيء والذاتي فيه- خلافا لما ذهب إليه أرسطو- وهى قضية سيأتى تناولها بالتفصيل فيما بعد[1]، ولذلك فإن ما قرره أرسطو فى شأن هذا القسم (الصور المجردة التى لا تجزئة لها بالفعل ولا بالقوة)، والذى اعتبر القسمة فيه عرضية، لا يختلف فى حقيقة الأمر عن ما قرره فى شأن القسم الأول (الذى لا تجزئة له بالفعل فقط دون القوة).

فهو فى كلتا الحالتين؛ لم يستطع أن يثبت وجود تصور حقيقي مطلق، لا كثرة ولا انقسام فيه فى الذهن بوجه من الوجوه، وهو أيضا فى كلتا الحالتين، لا يستطيع أن يثبت وجود الواحد البسيط، الذى لا كثرة ولا انقسام فيه فى الوجود الخارجي، إلا بإقامة فجوة لا يمكن عبورها بين الإدراك (الوجود الذهني) والوجود الخارجي، حيث يصادر أرسطو على وجوده فى الخارج، وإن كان لا يدرك فى الذهن -كما يقر بذلك- إلا واحدا من جهة، وكثيرا من جهة.

وهى فجوة يمكن تلافيها، من خلال القول- على نحو ما سبق فى المقدار المتصل الذى لا تجزئة له بالفعل فقط دون القوة -بأن هناك نوعا آخر من الكثرة، توجد فى الأشياء المجردة التى ليس لها كم أو مقدار، على نحو تتغاير به المعاني التى فيها وتتميز بعضها عن بعض، لكنها فى نفس الوقت متلازمة فى وحدة جامعة لا تطرأ ولا تزول بتفرق أو انفصال.

فهذه الكثرة على النحو الذى تتميز فيه المعاني التى فيها بعضها عن

---

(1) انظر ص ٧٢-٧٧، من هذا البحث.

بعض دون أن تتفرق أو تنفصل، هى كثرة متحققة بالفعل فى الإدراك (الوجـود الذهني) والوجود الخارجي على السواء، كما أن هذه الوحدة الجامعة التى تـربط بين هذه المعاني المتلازمة، لا تحتاج إلي فاعل مركب لها؛ لأنها غير مسبوقة بانفصال أو تفرق، ولا يطرأ عليها انفصال أو تفرق.

ومما ينبغى الإشارة إليه، أن هذه القضية سيكون لهـا انعكاسـها، علـى القضية التى تتعلق بمدى صحة وجهة النظر الفلسفية المرتبطة بوحدانية الـذات الإلهية، والتى تتصورها ذاتا بسيطة بساطة مطلقة، علـى نحـو يجردهـا مـن الاتصاف الحقيقي بالصفات أو المعـاني، معتبـرة ذلـك مسـتلزما للانقسـام والتركيب، وهى وجهة نظر تعتمد أول ما تعتمد، على مدى صحة القول: بوجود تصور حقيقي لا كثرة فيه فى الذهن بوجه من الوجوه، ومن ثـم مـدى صـحة وجود أشياء واحدة بسيطة لا كثرة فيها فى الوجود الخارجي بوجه من الوجوه.

المبحث الثالث

طبيعة قسمة التصور والتصديق عند الإمام ابن تيمية

موقف الإمام ابن تيمية فى هذه القضية:

إن موقف الإمام ابن تيمية فى هذه القضية، يختلف عن الموقف الأرسطي، إذ ينظر إليها نظرة اعتبارية، فكل تصور هو كذلك باعتبار، وهو تصديق باعتبار آخر، وكذلك الشأن فى التصديق.

وإن هذه العلاقة النسبية أو الاعتبارية القائمة بينهما، تعود إلي أنه لا وجود لتصور حقيقي مطلق خال من جميع القيود والعلاقات الثبوتية والسلبية، وكذلك الشأن فى التصديق، فهو ليس تجاورا لأشياء أو معاني مستقلة منفردة، وإنما هو تركيب ومزج لهذه المعاني (المحمولات) فى ذات واحدة (موضوع واحد) بحيث تنتفى بهذا التصديق استقلاليتها وانفرادها، وبذلك تشكل كلا جامعا، وتشكل بهذا الكل الجامع، تصورا تاما جامعا أيضا لهذا الموضوع أو هذه الذات مقارنة بحالتها السابقة.

ويبين الإمام ابن تيمية هذا المعنى، فى معرض استدلاله على استغناء الناس عن قياس الشمول فى معرفتهم بالأشياء، فيقول: " والناس يعلمون الأمور الموجودة، وصفاتها، وأحوالها، من غير قياس شمول، فضلا عن أن يقال: لابد هنا من مقدمتين: صغرى وكبرى"، ويضرب مثلا لذلك بهذا القياس: كل مسكر خمر، وكل خمر حرام. ويعلق عليه فيقول: " فيقال إذا علم أن كل خمر حرام،

فقد يعلم ابتداء مفردات الخمر، وأنها شاملة لكل مسكر، بل[1] يظن أنها متناولة لبعض المسكر كعصير العنب النيِّ المشتد، ثم يعلم بعد ذلك شمولها لكل مسكر، وهو إذا تجدد له هذا العلم، فإنما يجدد له علمه بالعموم، وعلمه بالعموم إنما يعود بتصوره التام لمسمى الخمر، فإنه إن كان قبل ذلك لم يتصورها تصورا جامعا بل تصورا غير جامع، فلو حصل له هذا التصور الجامع لم يحتج إلي قياس، فقد تبين أن القياس المفيد للتصديق يغنى عنه التصور التام للحد الأوسط، وهذا يؤول إلي أمر: وهو أن كل ما يسمونه تصورا يمكن جعله تصديقا، وما يسمونه تصديقا يمكن جعله تصورا"[2]، فذلك يعود إلي اختلاف النظرة إليه: بين نظرة تحلل الشيء إلي مكوناته، ونظرة تجمعه فى كل واحد.

ويتابع الإمام ابن تيمية حديثه فى بيان هذه الفكرة ويدلل عليها، فيقول: إن القول بأن " العلم ينقسم إلي تصور وتصديق، وأن التصور هو التصور الساذج العَرِىُّ عن جميع القيود الثبوتية والسلبية، كلام باطل، فإن كل ما عرى عن كل قيد ثبوتى وسلبى يكون خاطرا من الخواطر ليس هو علما أصلا بشيء من الأشياء، فإن من خطر بقلبه شيء من الأشياء، ولم يخطر بقلبه صفة لا ثبوتية ولا سلبية، لم يكن قد علم شيئا " [3].

وهذا كلام على درجة كبيرة من الدقة والعمق، فإن أى شيء يخطر بالذهن لو افترضت بساطته وخلوه من الصفات بكل وجه وإلي أقصى حد، فلابد له على الأقل من موقف من صفة الوجود فى الخارج إثباتا أو نفيا، وكلا الأمرين يؤديان

([1]) هكذا وردت فى الأصل المطبوع، ويبدو أنها خطأ من الناسخ أو الطابع، وأن تصحيحها الأنسب للسياق هو "وقد يظن"

([2]) الرد علي المنطقيين، ص ٣٥٦.

([3]) السابق، ص٣٥٧.

إلي أنه مركب فى تصوره، هذا التركيب الأولى والأساسي؛ لأن التصور الذهني لهذا الشيء يعني وجوده بالضرورة فى الذهن، وهذا الوجود الذهني يغاير الوجود الخارجي له؛ لأنه لا يستلزمه إثباتا أو نفيا، ولابد له من إثبات أو نفي بهذا الصدد؛ لأن كليهما كما أنهما لا يجتمعان، كذلك لا يرتفعان، والاختيار السالب لا يعني البساطة المطلقة فى التصور؛ لأنه ليس سلبا مطلقا؛ بل هو سلب لجهة ما (الوجود الخارجي)، وارد على أمر ثابت من جهة ما (الوجود الذهني)، وبالتالي فهو يقيده ويحدده ولا يلغيه، وبذلك فهو تركيب بدرجة ما فى تصوره والعلم به.

ويبين الإمام ابن تيمية هذا المعنى ويوضحه من خلال الأمثلة فيقول: " وإذا قيل: الإنسان حيوان، والعالم مخلوق، ونحو ذلك. فهنا قد تصور إنسانا علم أنه موجود، لم يتصور شيئا ساذجا لا نفي فيه ولا إثبات، بل تصور وجوده وغير ذلك من صفاته، وكذلك العَالَم قد تصور وجوده، وإذا تصور بحر زئبق، وجبل ياقوت، فإن لم يتصور مع هذا عدمه فى الخارج ولا امتناعه ولا شيئا من الأشياء، كان هذا خيالا من الخيالات، ووسواسا من الوساوس، ليس هذا من العلم فى شيء، فإن تصور مع ذلك عدمه فى الخارج، كان قد تصور تصورا مقيدا بالعدم، لم يكن تصوره خاليا من جميع القيود"[1]

ولكن إذا كان كل من التصور والتصديق يمكن أن يؤول أحدهما إلي الآخر فيما يطلقان عليه، لما كان هناك مبرر لهذه القسمة؛ لأن القسمة تعتمد على المقابلة والتغاير فى المعاني، فلابد وأن يكون هناك تصور يقابل التصديق ويغايره، وكذلك الشأن فى التصديق، على نحو مختلف عن النحو الذى يطلقان فيه على شيء واحد بجهتين مختلفتين، بل يعتبر ضروريا أيضا لتحقيق هاتين

---

(1) السابق، ص ٣٥٧-٣٥٨.

الجهتين المختلفتين فى الشيء الواحد، ولذلك تبدو أهمية هذا التساؤل الذى طرحه الإمام ابن تيمية إذ يقول: " فإن قلت: فما التصور القابل للتصديق المشروط فيه" [١].

وهو يجيب عليه على نحو دقيق وعميق، بحيث تبدو نظريته هذه على درجة عالية من الاتساق، وبما يزيل عنها شبهة مثل هذا الاضطراب، فيقول: " قيل: هو التصور الخالي عن معرفة ذلك التصديق، ليس الخالي عن جميع القيود السلبية والثبوتية، فإذا كان يشك: هل النبيذ حرام أم لا؟ فقد تصور النبيذ، وتصور الحرام، وكل من التصورين متصور بقيود[٢]، فهو يعلم أن النبيذ شراب، وأنه موجود، وأنه يشرب ويسكر، وغير ذلك من صفاته، لكن لم يعلم أنه حرام، فليس من شرط التصور المشروط فى التصديق أن يكون ساذجا خاليا عن كل قيد ثبوتى وسلبى، بل أن يكون خاليا عن التقييد بذلك التصديق" [٣].

وينتهى الإمام ابن تيمية من هذا التحليل الشامل لهذه القضية، حول طبيعة قسمة التصور والتصديق، إلي هذه النتيجة المهمة التى يقول فيها: " وهذا يقرر ما عليه نظار المسلمين -كما قررنا ذلك من قبل- من أن التصورات المفردة لا تعلم بمجرد الحد، وأن المطلوب بالحد هو تصديق يفتقر إلي ما تفتقر إليه

---

(١) السابق، ص٣٥٨. والمقصود بهذه العبارة، أن التصور مشروط فى التصديق، فإن التصديق هو نسبة حكمية بين تصورين، يقول الإمام الغزالي فى ذلك: " وكل علم تطرق إليه تصديق، فمن ضرورته أن يتقدم عليه معرفتان أى تصوران، فإن من لا يعرف المفرد، كيف يعلم المركب". المستصفى من علم الأصول، الجزء الأول، ص١١.

(٢) أى أنه يؤول إلي تصديقات داخلة فيه، وهذا التصديق الداخل، يغاير ويقابل النوع الآخر من التصديق (التصديق المفقود المطلوب تحصيله).

(٣) الرد علي المنطقيين، ص ٣٥٨

التصـــديقات، فكما ذكرنا هناك أن الذى يجعلونه حدا هو تصـــديق يفتقـــر إلـــي دليل" [١].

وبذلك فإن الإمام ابن تيمية يتبنى رؤية مغايرة فيما يتعلق بأسس المنطـــق الأرسطي، إذ يجعل الأصل هو الحكم أو التصديق دون العكس، بينمـــا يجعـــل أرسطو الأصل هو التصور، وكما تقول الدكتورة عفاف الغمرى: " هكذا يهـــدم ابن تيمية التصور الأرسطي هدما كاملاً، مؤكدا أن وراء كل تصور حكم مكون من محمول وموضوع، وبهذا يسبق المناطقة المعاصرين أمثـــال: بوزانكيـــت[٢] (المتوفى سنة ١٩٢٣م)، وجوبلو[٣] (المتوفى ســـنة ١٩٣٥م)، وغيـــرهم الـــذين ذهبوا إلي أن الحكم هو الفعل الأول للعقل، وهو أبســـط مـــن الإدراك الســـاذج ومعنى التصور" [٤]

موقف الإمام ابن تيمية فى هذه القضية والاتجاه الحديث فـــى المنطق:

---

(١) السابق، نفس الموضع.

(٢) برنارد بوزانكيت: فيلسوف ومنطقي إنجليزي، ولد سنة (١٨٤٨م)، تخرج فى أكسفورد، ثم صار أستاذا فيها، أهم كتبه: "المنطق"، "قيمة الفرد ومصيره"، "ما الدين". وتوفى سنة (١٩٢٣م). راجع فى ذلك تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٤٢٨-٤٢٩، يوسف كرم، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة.

(٣) جوبلو: منطقي فرنسي معاصر، كان له رأى فى دراسة المنطق جمع فيه بين النزعتين النفسية والاجتماعية، فقد كان يرى أن قواعد المنطق هى بالضرورة قوانين نفسية، لكنها تخضع فى نفس الوقت للحياة الاجتماعية التى تحدد فكرة الحقيقة ومعايير الصواب والخطأ، من أهم كتبه: "بحث فى المنطق"، " نظام العلوم". راجع فى ذلك المنطق الصورى والرياضى، هامش ٢٠، ص٢٧-٣٠، د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٧٧م.

(٤) المنطق عند ابن تيمية، ص ٢٨٥-٢٨٦، دار قباء، القاهرة، سنة ٢٠٠١م.

إن هذا الأمر الأخير الذى أشارت إليه الدكتورة عفاف الغمرى فى نصها السابق، هو على قدر كبير من الأهمية والدقة، فغالبية المناطقة المعاصرين- إذا استثنينا منهم أصحاب المنطق الرياضى الذين لا يهتمون بهذه القضية [1]- يتبنون الموقف الرافض للقسمة التقليدية للمنطق إلي تصور وتصديق، بل الأساس عندهم هو التصديق فقط متمثلا فى: القضايا من جهة، والاستدلالات من جهة أخرى.

نجد هذا الموقف عند برادلي[2]، فـ " فى مقابل التقسيم الثلاثى المألوف للبحث المنطقي إلي: تصور، وحكم أو تصديق، واستدلال. يقتصر برادلي على الأخيرين، وهو يبدأ بالحكم؛ لأنه يرى أن الحكم لا التصور هو الصورة المنطقية الأولى أو الوحدة الأصيلة للفكر" [3].

وكذلك الأمر عند بوزانكيت، الذى يرى أن " الحقيقة لا تكون إلا فى نسق، بحيث إن علامتها المميزة هى الترابط أى التوافق فى ارتباط جميع الأجزاء فى كل منظم، لا فى التطابق الخارجي بين الفكر والواقع كما تقول

---

(1) فيما يتعلق بعدم اهتمام المناطقة الزياضيين بقضية قسمة المنطق إلي تصور وتصديق، راجع المنطق الصورى أسسه ومباحثه، ص١٠٥-١٠٧، تأليف: د علي عبد المعطى محمد- د محمد محمد قاسم، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٨٥م.

(2) فرانسيس هربرت برادلي: فيلسوف إنجليزي ولد سنة (١٨٤٦م)، درس بجامعة أكسفورد ثم صار أستاذاً بها، وتأثر بالفلسفة الألمانية بينما انتقد المذاهب الشائعة فى الفكر الإنجليزي، أهم كتاباته: "دراسات أخلاقية"، "مبادئ المنطق"، "الظاهر والحقيقة". راجع فى ذلك: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ٤٢٦.

(3) الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام، الجزء الأول، ص ٤١٠، تأليف: رودلف متس، ترجمة: د فؤاد زكريا ــ د زكى نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٦٣م.

نظرية النسخة والأصل، والوقائع الخالصة لا تكون لها واقعية ولا حقيقة، حتى ترتبط مع وقائع أخرى، وتدرك فى مكانها فى ترتيب الكل" [1]، وبينما تبدو الفقرة الأولى سديدة بدرجة كبيرة، فإن الفقرة الأخيرة تحوى قدرا من المغالطة؛ لأن الترابط الخارجي بين الفكر والواقع هو فى ذاته لون من الحكم والنسق، ولا مسوغ لدى بوزانكيت لإخراجه ونزعه عن النطاق الذى حدده للحقيقة، ومن جهة أخرى فإن التطابق بين الفكر والواقع هو محور قياسي ومعيار أساسي لا ينفك عن الأجزاء المترابطة المكونة للنسق أو الكل المنظم، وأيا ما كان الأمر، فإن هذه الفكرة تؤدى إلي أن " الصورة المنطقية الأولى والأساسية فى نظر بوزانكيت- كما هى فى نظر برادلي- هى الحكم لا التصور؛ إذ ليس للتصور مكان فى التفكير الفعلي إلا بوصفه جزءاً عضوياً من حكم، فالحكم معنى يكون كلاً عضوياً، وبالتالي لا يمكن فهمه إلا فى ضوء الوحدة الوظيفية لأجزائه، أما إذا أخذنا نعدد هذه الأجزاء ونحللها كان فى ذلك تمزيق لنسيجها الحى".[2]

وفيما يتعلق بجوبلو، فقد نحا أيضاً نفس هذا المنحى، حيث ذهب "إلي أن التصور هو إمكان الحكم بأحكام غير محددة، فالتصور: إنسان مثلاً. لا يشير إلي الإنسان الموجود حالياً فقط، وإنما ينطبق على كل من كانوا وكل ما يمكن أن يكونوا، فهو إذن يدل على أعداد غير محدودة من الأحكام، ومن هنا فإن التصور ليس فى حقيقته إلا مجموعة من الأحكام المفردة الممكنة، وأنه لا وجود للتصورات إلا فى الأحكام، ومن ثم فنقطة البدء فى المنطق هى البحث فى الأحكام لا فى التصورات".[3]

---

(١) السابق، ص ٤٣٢-٤٣٣.

(٢) السابق، ص ٤٣٣.

(٣) المنطق الصورى أسسه ومباحثه، ص ١٠٤.

وإن هذه الفقرة التى تعكس فكر جوبلو بهذا الخصوص. تمس جزئية مهمة، تناقض تماماً الفكرة الأرسطية عن البساطة المطلقة للصور المجردة التى ليس لها كم أو مقدار والتى تشمل فيما تشمل الصور الكلية، ففى حين يعتبر أرسطو هذه الصور الكلية المجردة، تمثل الوحدة الجوهرية البسيطة لما يندرج تحتها من كثرة، فإن الأمر يبدو على العكس من ذلك تماماً كما تشير إلي ذلك فكرة جوبلو، فإن هذه الوحدة هى نتاج هذه الكثرة ومصدر لها أيضاً فى نفس الوقت، فهذه الكثرة موجودة فيها بالقوة، وهى قوة تخرج وتتحقق بالفعل على الدوام من آن لآخر، بل إن هذه الصور الكلية المجردة ليس لها تحقق فعلي فى الخارج بل ولا فى الذهن أيضاً، إلا من خلال هذه الكثرة أو الأحكام، وليست بذاتها التى هى مجرد إمكانية غير محدودة لهذه الأحكام.

وكما يوضح الدكتور عبد الرحمن بدوي هذا الموقف، فيقول: "فالتصور إذن، هو خلاصة مجموعة من الأحكام المفردة الممكنة، ضم بعضها إلي بعض وصيغت فى علامة صوتية على هيئة لفظ مفرد، ولهذا فإن الحكم أو القضية أسبق من التصور أو اللفظ المفرد هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى التصور لا مقابل له فى الخارج، بل ولا وجود له فى الذهن بمعنى الوجود الحقيقي لشيء واضح الصورة له مقابل خارجي، وإنما التصور على حد تعبير جوبلو إمكانية من الأحكام غير محدودة".[١]

كما يؤيد جون ديوى[٢] أيضاً هذه الفكرة مضفياً عليها ملامح من فلسفته

---

(١) المنطق الصورى والرياضى، ص ٤٥.

(٢) جون ديوى: أبرز الفلاسفة المعاصرين فى الولايات المتحدة الأمريكية، وهو خير تعبير عن الروح الأمريكية ذات الصفة البراجماتية المتجهة إلي العمل والحرية، ولد سنة ١٨٥٩م بولاية فرمونت، وتقلد عدة مناصب أكاديمية كان آخرها أستاذ بجامعة كولومبيا، من أبرز

العامة، فيقول فى تحليله لمفهوم كلمة حد والتى استعملها أرسطو ليدل بها على مفهوم أولي للقضية: "والحدود شأنها شأن غيرها من الفواصل التى تحد فى المجالات الأخرى، كحدود الأوضاع السياسية مثلاً، وحدود الملكيات فى العقار، من شأنها أن تعمل عملين فى وقت واحد: فهى تعين الخطوط الفاصلة، ثم هى تصل شيئاً بشيء. ولهذا لم يكن لأى حد قوة منطقية إلا من حيث هو متميز عن غيره من الحدود، ومتصل بغيره من الحدود فى آن واحد".[1]

وهذا النص على درجة كبيرة من الأهمية، وهو يبين رأيه فى الحد الأرسطي الذى يمثل التصور، فهو ليس قيمة منطقية في استقلاله بذاته استقلالاً تاماً، بل باستقلاله بدرجة ما، وباتصاله بالغير بدرجة ما فى نفس الوقت، ولا تحقق له إلا بذلك.

ويتابع جون ديوى حديثه، فيحلل الفكرة الشائعة عن الوجود المستقل للحدود والتصورات فيقول: "ولا ينقض هذا القول، أن نجد الكلمات المألوفة كلها تحمل معنى ما حتى وإن نطقنا بها وهى بمعزل عن سواها، وهى إنما يكون لها مثل هذا المعنى؛ لأنها تستعمل فى سياق يتضمن علاقتها بكلمات سواها، هذا فضلاً عن أن معناها يظل قائماً بالقوة أكثر منه قائماً بالفعل، إلى أن نصلها بغيرها من الكلمات".[2]

مؤلفاته: "المنطق ـ نظرية البحث" ، "البحث عن اليقين" ، "الديمقراطية والتربية". راجع فى ذلك: جون ديوى- سلسلة نوابغ الفكر الغربى، ص ٩-٣٤، د أحمد فؤاد الأهوانى، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.

(١) المنطق ـ نظرية البحث، ص ٥٥١، ترجمة وتصدير د. زكى نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٦٩م.

(٢) السابق، نفس الموضع.

فالكلمة المفردة والمعنى الذى يبدو مفرداً، هو فى حقيقته متصل بأمور غير معينة وغير محددة (إمكانية)، فهو ليس مجرداً عن مطلق العلاقات والأنساق أو السياقات، وإنما هو مجرد عن التعين والتحدد والاختصاص بواحد منها، وبذلك اكتسب ما هو عليه فى هذا التوقيت من حقيقة ومفهوم.

وهو يزيد الأمر وضوحاً فيمثل له فيقول: "فإذا ما نطق ناطق بهذه الكلمات: شمس، وقطع مخروطي، ويوليوس قيصر... إلخ. فإنها توجه للمشاهدة الخارجية أو للتفكير العقلي طريقاً يتجه فيه، غير أن غاية هذا الاتجاه تظل غير متعينة حتى تتميز من سائر الغايات الممكنة، وعندئذ تتضح ذاتيتها بفضل علاقتها بحد آخر".(١)

وهو يضيف بعداً جديداً لهذه النتيجة، مع تعميم فكرته تعميماً يشمل الحدود جميعاً، دون استثناء لحدود أو تصورات أولية مستقلة بذاتها تشكل نواة لكل ما يتلوها، إذ يقول: "والحدود ــ من حيث هى نهايات منطقية ــ تتجه بنظرها وجهتين شأنها فى ذلك شأن غيرها من الحدود الفواصل: فهى مستقرة المعنى من حيث هى نتيجة تولدت عن أوجه النشاط فيما مضى، وهى ذات أثر تشريعي فيما عساه أن يستجد من أبحاث، فهى تتسم بهاتين السمتين معاً، وتمارس هاتين المهمتين، بوصف كونها أدوات وَسَلِيَّة، ومثلها مثل الأدوات الوسلية كافة فى قابليتها للتعديل خلال استعمالها فى الظروف المقبلة".(٢)

---

(١) السابق، ص ٥٥٢.

(٢) السابق، نفس الموضع.

وإذا كان الجزء الأول من هذا النص يبدو مقبولاً، فالمعاني أو التصورات التى تبدو مفردة، هى عبارة عن تكوينات لمجموعة أو مجموعات من الأنساق والسياقات التى استقر العلم بتكوينها وتركيبها، كما أنها تشكل من ناحية أخرى إمكانات متعددة لسياقات وأنساق أخرى تكتشف ويكتسب العلم بها عن طريق البحث، وبكلا هذين الأمرين يتحدد مفهوم ذو وحدة بدرجة ما، يجمع هذه الكثرة المتحققة والممكنة معاً فى إطار واحد.

إلا أن الجزء الأخير من النص السابق، والذى ينتهى فيه جون ديوى إلي تعميم الحكم بقابلية الحدود للتعديل خلال استعمالها فى الظروف المقبلة. لا يمكن قبوله على عمومه؛ لأن الأنساق والسياقات ذاتها فى قسم ليس بالقليل منها على الأقل، هى ذات ثبات وسكون واستقرار، وليست بالضرورة أن تكون ذات إمكانات مقبلة جديدة، وليست بالضرورة إن كانت كذلك، أن تكون هذه الإمكانات مطلقة غير محدودة وغير محصورة فى احتمالين مثلاً أو أكثر يتردد الأمر بينهم، وتكون جوانب التعديل تبعاً لذلك محصورة، ونتائجه مقدرة ومتوقعة، وأياً ما كان الأمر فإن هذه الجزئية الأخيرة، تتعلق بالسياق العام لفلسفته البراجماتية، وهى خارجة عن نطاق المقدمات التى ساقها بصدد القضية التى نحن بإزائها.

ومن خلال هذا التأمل للاتجاه الحديث فى المنطق بصدد هذه القضية يتبين أن الإمام ابن تيمية كانت له الأسبقية بهذا الخصوص، فقد قدم رؤية شاملة ودقيقة لهذه القضية، بل وانفرد فيها بمعالجة دقيقة لبعض التفصيلات مثل: استدلاله على عدم وجود تصور ساذج خال من مطلق الإثبات والنفي، بأن إثبات الوجود الخارجي أو نفيه بالنسبة للشيء المتصور فى الذهن- وهو أمر لابد منه فى كل شيء متصور- يكفى بذاته لكى يعتبر نوعاً من التقييد

والتركيب (التصديق) فيه، وهو فى الحقيقة كذلك. ومثل: بيانه وتصريحه بأن كل تصور يمكن جعله تصديقاً والعكس، حيث نظر إليهما معاً نظرة اعتبارية نسبية، مع الأخذ فى الاعتبار أنه قدم تفسيراً دقيقاً للأساس الذى يبرر ويسوغ هذه القسمة إلي تصور وتصديق، رغم قوله فى نفس الوقت بهذه النسبية الاعتبارية. ويضاف إلي ذلك: أنه يستنتج من كلامه بهذا الصدد ــ وإن لم يذكر ذلك ذكراً صريحاً ــ أن المدركات تظل تنقسم لديه حتى تنتهى بتصورات يتميز بعضها عن بعض نوعاً ما من التميز، دون أن تنفصل وتستقل على نحو تام، وبذلك يصح وصفها بأنها تصور من جهة وتصديق من جهة فى نفس الوقت.

مدى أصالة الإمام ابن تيمية فى هذه القضية:

من خلال ما سبق، يمكن التأكيد بأن هذه الفكرة لدى الإمام ابن تيمية، تختلف عن مقابلتها لدى أرسطو، وبالتالي تختلف عن كل الاتجاهات المتابعة لمنطق أرسطو فى العالم الإسلامى، كما أن هذه الفكرة لا يمكن تلمس جذور لها فى المنطق الرواقى [1]، ولا يوجد لها أصداء عند الناقدين البارزين للمنطق

([1]) المدرسة الرواقية: يعود تأسيسها إلي زينون (٣٣٦-٢٦٤ ق.م) الذى أسس بأثينا مدرسة فى رواق فسمى وأصحابه بالرواقيين، كانت لهم نظريات خاصة فى المنطق خالفوا بها المنطق الأرسطي، أبرزها: الاهتمام بالقضايا الجزئية والقضايا المركبة دون غيرها، والعناية بالأقيسة الشرطية دون سواها. راجع فى ذلك: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٢٢٣-٢٢٦. أما فيما يتعلق بهذا الصدد فهم ينصون علي القسمة التقليدية فى التصور والتصديق، حيث " تبدأ المعرفة فى المذهب الرواقى بما يسمونه التصور، وهو الصورة الذهنية لموجود حقيقي، أو الأثر الذى يحدثه فى النفس شيء خارجي" (الفلسفة الرواقية، ص ٧٢، د عثمان أمين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٣٦٤ هـ-١٩٤٥م) "أما الصدق والكذب، فيكونان

والفلسفة من الفلاسفة الإسلاميين كأبى البركات البغـدادي [1]، وشـهاب الـدين السهروردي. [2] .

دائماً فى الأحكام والقضايا". خريف الفكر اليونانى، ص ١٧، د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٧٩م.

(١) أبو البركات البغدادي: هبة الله بن علي ملكا، كانت إقامته ببغداد، وكان حاذقاً فى الطب والحكمة، وكان ممن ادعى أنه نال رتبة أرسطو، وكان يهودياً وأسلم، وعاش ثمانين ـــ وقيل تسعين ـــ سنة، وهو صاحب كتاب المعتبر، وهو من أجل كتبه وأشهرها فى الحكمة، وتوفى سنة ٥٤٧ هـــ بهمذان، وحمل إلي بغداد فدفن بها (راجع فى ذلك: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، ص ٣٧٤-٣٧٦، ابن أبى أصيبعة، تحقيق د. نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت. وراجع أيضاً: تاريخ حكماء الإسلام، ص ١٧١-١٧٢، ظهير الدين البيهقى، تحقيق: ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٧ هـــ- ١٩٩٦م) وأبو البركات يمضى علي النسق الأرسطي بهذا الصدد، راجع فى ذلك: المعتبر فى الحكمة، الجزء الأول، ص ٣٤-٣٦، تحقيق: جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، سنة ١٣٥٧ هـــ.

(٢) شهاب الدين السهروردي: أبو الفتوح يحيى بن حبس بن أميرك، الحكيم المقتول بحلب، تتلمذ علي يد مجد الدين الجيلي، شيخ الفخر الرازي، من مؤلفاته: "التلويحات"، "الهياكل"، "حكمة الإشراق"، كان شافعى المذهب، وكان يتهم بانحلال العقيدة والتعطيل ويعتقد مذهب الحكماء المتقدميين واشتهر ذلك عنه، فلما وصل حلب أفتى علماؤها بقتله، فقتل بإشارة السلطان صلاح الدين سنة ٥٨٧ هـــ بقلعة حلب وعمره ثمان وثلاثون سنة (راجع فى ذلك: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ص ٢٦٨-٢٧٤، ابن خلكان، تحقيق د إحسان عباس، المجلد السادس، دار الثقافة، بيروت) والسهروردي يوافق المذهب الأرسطي بهذا الخصوص، إذ يقول: "اعلم أن العلم: إما تصور وهو حصول صورة الشيء فى العقل، وإما تصديق وهو حكم علي بعض التصورات بنفي أو إثبات" (ص ٣٦) كما يقول أيضاً: "ويجب علي المنطقي النظر فى المفردات، ثم فى المؤلف منها؛ لتقدمها عليه" (ص ٣٨). راجع هذه النقول فى المواضع المذكورة: كتاب اللمحات فى الحقائق، تحقيق د محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٩٨م.

إلا أن الأمر الذى يستدعي التأمل والبحث بهذا الخصوص، هو ما أشار إليه الإمام ابن تيمية نفسه، حيث قال فى نفس السياق الذى سبق استعراض هذه الفكرة لديه من خلاله: "وهذا يقرر ما عليه نظار المسلمين- كما قررنا ذلك من قبل- من أن التصورات المفردة لا تعلم بمجرد الحد، وأن المطلوب بالحد هو تصديق يفتقر إلي ما تفتقر إليه التصديقات، فكما ذكرنا هناك أن الذى يجعلونه حداً، هو تصديق يفتقر إلي دليل "[1] .

وهو يشير بذلك إلي ما أورده حيث قال: "إن التصورات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبة، فيمتنع أن تطلب بالحد، وذلك لأن الذهن: إما أن يكون شاعراً بها، وإما ألا يكون شاعراً بها. فإن كان شاعراً بها امتنع طلب المشعور وحصوله؛ لأن تحصيل الحاصل ممتنع، وإنما قد يطلب دوام الشعور وتكرره أو قوته، وإن لم يكن شاعراً بها امتنع من النفس طلب ما لا تشعر به، فإن الطلب والقصد مسبوق بالشعور".[2]

وربما يسبق إلي الذهن نقد متسرع لهذه القسمة، فيقال: إنه يكون مشعوراً بها من وجه، وغير مشعور بها من وجه آخر، لكن هذه الفرضية ـ وهى صحيحة تماماً فى ذاتها ـ تؤدى إلي أن هذه التصورات مركبة وليست مفردة كما هو مطلوب الدعوى.

ولذلك يضيف الإمام ابن تيمية موضحاً هذه القضية بضرب الأمثلة، فيقول: "فإن قيل: فالإنسان يطلب تصور: الملك، والجن، والروح، وأشياء كثيرة،

---

(1) الرد علي المنطقيين، ص ٣٥٨. وقد سبق إيراد هذا النص فى: ص٤٢-٤٣، من هذا البحث.

(2) الرد علي المنطقيين، ص ٦١.

وهو لا يشعر بها، قيل: هو سمع هذه الأسماء، فهو يطلب تصور مسماها، كما يطلب من سمع ألفاظاً لا يفهم معانيها تصور معانيها، سواء كانت المعاني متصورة له من قبل ذلك أو لم تكن، وهو إذا تصور مسمى هذه الأسماء، فلابد أن يعلم أنها مسماة بهذا الاسم، إذ لو تصور حقيقة ولم يكن ذلك الاسم فيها، لم يكن تصور مطلوبه، فهنا المتصور: ذات، وأنها مسماة بكذا. من جنس ما يرى الثلج من لم يكن يعرفه، فيراه، ويعلم أن اسمه ثلج، وهذا ليس تصوراً للمعنى فقط، بل للمعنى، واسمه، وهذا لا ريب أنه يكون مطلوباً، ولكن هذا لا يوجب أن يكون المعنى المفرد مطلوباً، فإن المطلوب هنا تصديق".(١)

والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المقام هو: من المقصود بإشارة الإمام ابن تيمية بنظار المسلمين فى هذا الصدد ؟

فى بداية الإجابة عن هذا السؤال، يمكن القول بأن هناك دلائل قوية تشير إلي الإمام الرازي، وكتابه محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، حيث تكاد عبارة الإمام ابن تيمية الواردة بهذا الخصوص تطابق فى نواح عديدة، عبارة الإمام الرازي فى كتابه المحصل.

فالإمام الرازي يبتدئ، فى كتابه المحصل حديثه عن التصورات فيقول: "وعندى أن شيئاً منها غير مكتسب لوجهين، الأول: أن المطلوب إن لم يكن مشعوراً به استحال طلبه؛ لأن ما لا شعور به البتة لا تصير النفس طالبة به، وإن كان مشعوراً به استحال طلبه؛ لأن تحصيل الحاصل محال، فإن قلت: هو مشعور به من وجه دون وجه، قلت: فالوجه المشعور به، غير ما هو غير

---

(١) السابق، نفس الموضع.

مشعور به، فالأول لا يمكن طلبه لحصوله، والثاني لا يمكن طلبه أيضاً لكونه غير مشعور به مطلقاً".[1]

وعلى الرغم من أن مناقشة الإمام الرازي للاحتمال الثالث بهذا الصدد ــ والذى يتعلق بكون المطلوب مشعوراً به من وجه وغير مشعور به من وجه آخر ــ فيها قدر من القصور؛ لأنه تعامل مع كلا الوجهين اللذين فيه، كل واحد منهما على حدة، وأرجعه بذلك إلي الاحتمالين السابقين عليه، مع أنه احتمال جديد يتعلق بالمطلوب الذى اجتمع فيه الوجهان معاً، وليس كل واحد منهما على حدة، وهو يختلف بذلك عن سابقيه، وبذلك فقد كان نصير الدين الطوسي[2] محقاً فى نقده للإمام الرازي فى هذه الجزئية، عندما قال: "أقول فى هذا الكلام مغالطة صريحة، فإن المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغايرين، بل هو الشيء الذى له وجهان، وذلك هو الذى ليس بمشعور به مطلقاً، وليس غير مشعور به مطلقاً، بل هو قسم ثالث".[3]

إلا أن نقد الطوسي فى هذا المقام على صحته فى ذاته يؤدى إلي تأييد فكرة الإمام الرازي عن أن التصور المفرد لا يكون مطلوباً، على عكس ما يتوهم الطوسي؛ لأن الشيء الذى له وجهان (المشعور به من وجه وغير

---

(1) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ص ١٦-١٧، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

(2) نصير الدين الطوسي: محمد بن محمد بن الحسن، الفيلسوف صاحب علم الرياضي، كان رأساً فى علم الأوائل، وكان ذا مكانة ومنزلة عالية عند هولاكو، توفى سنة ٦٧٢ هـ ببغداد ودفن فى مشهد الكاظم. راجع فى ذلك: فوات الوفيات، الجزء الثالث، ص ٢٤٦-٢٥٦، تأليف: محمد بن شاكر الكتبى، تحقيق د إحسان عباس، دار صابر، بيروت.

(3) تلخيص المحصل، ص ١٧، مطبوع بذيل المحصل.

المشعور به من وجه) هو شيء مركب، وبالتالي فهو تصديق وليس تصوراً مفرداً ـ كما سبق تقريره عند الإمام ابن تيمية[1]ـ.

ثم يواصل الإمام الرازي تناوله لهذه القضية (قضية التصور المفرد) فيقول: "لا يقال: نحن نجد النفس طالبة لتصور ماهية الملك والروح، فما قولك فيه؛ لأننا نقول: ذلك إما طلب تفسير اللفظ، أو طلب البرهان على وجود المتصور، وكلاهما تصديق" [2]، والإمام ابن تيمية ـ كما تقدم ـ قد استعان بنفس هذه الأمثلة أو ما يقاربها.

والسؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المقام هو: لماذا لم يذكر الإمام ابن تيمية الإمام الرازي بعينه فى سياقه السابق الذى تناول فيه هذه القضية ؟ ولماذا عدل عن ذلك إلي قوله: نظار المسلمين بهذا العموم رغم عدم وجود نصوص تدل دلالة مباشرة على هذا المعنى ؟ إن الجواب عن السؤال الأول يعود إلي أن الإمام ابن تيمية قد ذكر الإمام الرازي بخصوص هذه القضية فى سياق آخر سابق على هذا السياق حيث قال: "وقد تفطن أبو عبد الله الرازي بن الخطيب لما عليه أئمة الكلام، وقرر فى محصله وغيره أن التصورات لا تكون مكتسبة، وهذا هو حقيقة قول القائلين: إن الحد لا يفيد تصور المحدود".[3]

وهذا النص يحمل مفتاح الجواب عن السؤال الثانى، فالإمام ابن تيمية استنتج من موقف المتكلمين من الحد، من جهة فائدته وغرضه الذى يتمثل لديهم فى التمييز بين المحدود وغيره، لا تصوير الحقيقة والماهية، أن ما يدعى أنه

([1]) راجع نص الإمام ابن تيمية بهذا الخصوص، ص ٥٢-٥٣، من هذا البحث.

([2]) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٨.

([3]) الرد علي المنطقيين، ص ٣١.

تصور مفرد يطلب ويكتسب بالحد، هو غير كذلك بل هو تصديق في حقيقة الأمر؛ لأنه إذا كانت فائدة الحد لا تتجاوز التمييز بين المحدود وغيره كما يرى المتكلمون، فإن ذلك يعني أن المحدود: معلوم من وجه، ومطلوب (غير معلوم) من وجه آخر. وذلك يعني أنه تصديق مركب لا تصور مفرد إفراداً مطلقاً.

ومن ناحية أخرى، فإنه إذا كان الإمام ابن تيمية قد أبهم ذكر الإمام الرازي في ذلك السياق، وعدل عنه إلي قوله: نظار المسلمين بهذا العموم [1]، فإنه قد ذكر في بدايته كتاب المحصل للإمام الرازي، حيث افتتح حديثه عن هذه القضية فقال: "وذلك قد بسط في غير هذا الموضع: كما بسط في الكلام على المحصل وغيره. وبين أن قولهم: العلم ينقسم إلي: تصور، و تصديق. وأن التصور هو التصور الساذج العري عن جميع القيود الثبوتية والسلبية، كلام باطل".[2]

كما أن الإمام ابن تيمية قد ذكر كتاب المحصل أيضاً في سياق آخر تناول فيه هذه الفكرة باقتضاب، فقال: "ودعوى المدعي أن الحد مجرد المفرد المقيد، كدعواهم أن التصور الذى هو أحد نوعي العلم هو التصور المجرد عن كل نفي وإثبات، ومعلوم أن مثل هذا لا يكون علماً عند أحد من العقلاء، بل إذا خطر ببال الإنسان شيء ما ولم يخطر له ثبوته ولا انتفاؤه بوجه من الوجوه، لم يكن قد علم شيئاً، مثل من خطر له: بحر زئبق، أو جبل ياقوت. خاطراً مجرداً عن كون هذا التصور ثابتاً في الخارج أو منتفياً، ممكناً أو ممتنعاً، فإن هذا من جنس الوسواس، لا من جنس العلم، وقد بسطنا الكلام على هذا في مواضع متعددة،

---

(1) راجع نص الإمام ابن تيمية بهذا الخصوص، ص ٤٢-٤٣، ص ٥٢، من هذا البحث.

(2) الرد علي المنطقيين، ص ٣٥٧.

مثل: الكلام على المحصل".[1]

ويضاف إلي ذلك، أن تلامذة الإمام ابن تيمية قد ذكروا له كتاباً بعنوان: "كتاب شرح أول المحصل: مجلد" [2]، ومن الواضح أنه هو المقصود بإشارة الإمام ابن تيمية فى نصيه السابقين، اللذين ذكر فيهما أنه قد بسط الكلام على هذه القضية فى كلامه على المحصل، خصوصاً وأن الإمام الرازي قد افتتح كتابه المحصل بحديثه عن هذه القضية، لكن هذا الكتاب الذى شرح فيه الإمام ابن تيمية أول المحصل، هو كما يقول الدكتور محمد رشاد سالم: "من كتب ابن تيمية المفقودة، ولا نعلم تاريخ تأليفه".[3]

وعلى الرغم من فقدان هذا الكتاب للأسف الشديد، وهو ما كان ليتيح رؤية أكثر رحابة وتفصيلاً بصدد هذه القضية على العموم، وبصدد مدى أصالة الإمام ابن تيمية فيها على الخصوص، إلا أنه يمكن القول من خلال المصادر المتاحة حالياً، أن هناك فارقاً مهماً بين الفكرتين- رغم التشابه فى جوانب عديدة- يتمثل فى أن الإمام الرازي لم ينف وجود التصور المفرد بإطلاق، وإنما نفي القول بقسمته إلي: بدهي أو ضروري، ونظري أو كسبي. فأيد الأول ورفض الثانى باعتباره تصوراً، واعتبره تصديقاً، ولذلك فإنه يقول فى ختام السياق الذى تناول فيه هذه القضية: "تنبيه: ظهر لك أن الإنسان لا يمكنه أن يتصور إلا ما أدركه

---

(1) السابق، ص ٣٧.

(2) العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، ص ٢٨، الإمام محمد بن أحمد بن عبد الهادي الحنبلي، تحقيق: علي صبح المدني، القاهرة، سنة ١٩٨٣م.

(3) مقدمة تحقيق كتاب الصفدية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ص ٨، دار الهدى النبوى بالمنصورة (مصر)، دار الفضيلة بالرياض (السعودية)، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

بحسه، أو وجده فى فطرة النفس كالألم واللذة، أو من بديهة العقل كتصور الوجود والوحدة والكثرة، أو ما يركبه العقل أو الخيال من هذه الأقسام، فأما ما عداه فلا يتصوره البتة والاستقراء يحققه".(١)

أما الإمام ابن تيمية، فإنه قد رفض وجود التصور الحقيقي ــ المفرد إفراداً تاماً ــ رفضاً عاماً مطلقاً، دونما تفرقة بين بدهي ونظري، كما هو صريح عباراته التى ساقها بهذا الخصوص، ويؤيده أيضاً أن المسافة بين البدهي والنظري فى فكر الإمام ابن تيمية تكاد تضمحل وتتلاشى؛ إذ ينظر إليهما بإزاء المعلوم المعين، نظرة نسبية اعتبارية تختلف من شخص لآخر، إذ يقول: "كون العلم بديهياً أو نظرياً، هو من الأمور النسبية الإضافية، مثل كون القضية يقينية أو ظنية، إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو، وقد يَبْدَهُ زيداً من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون حسياً لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمرو، وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين: ضرورياً، أو كسبياً ــ بديهياً، أو نظرياً. هو من الأمور اللازمة له، بحيث يشترك فى ذلك جميع الناس، وهذا غلط عظيم وهو مخالف للواقع" (٢)، ويطبق الإمام ابن تيمية هذه النتيجة على التصورات إذ يقول: "وإذا كان ذلك من الأمور النسبية والإضافية، أمكن أن يكون بديهياً عند بعض الناس من التصورات ما ليس بديهياً لغيره".(٣)

وبذلك فإنه يمكن القول بأن الإمام ابن تيمية قد استطاع من خلال قراءته الاستنتاجية المتعمقة: لفكر متكلمى الإسلام، ولما ذكره الإمام الرازي فى كتابه المحصل. ومن خلال عقليته النقدية، أن يطور هذه الفكرة ويكسبها خصوبة

---

(١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ١٨.

(٢) الرد علي المنطقيين، ص ١٣.

(٣) السابق، ص ١٤.

وحيوية، بحيث أصبحت أساساً لنسق منطقي متكامل مغاير للنسق الأرسطي من ناحية، وبحيث تغدو من ناحية أخرى أساساً منهجياً لرفض صحة تصور الـذات الإلهية ذاتاً بسيطة بساطة مطلقة، على نحو يجردها من كل الصفات والمعـاني، وكما يقول الإمام ابن تيمية: "ويستحيل وجود ذات منفكة عـن الصـفات: فـى الخارج، وفى العقل، وفى اللغة. ومن قدر ذاتاً بلا صفات فهو تقدير محال"[١] .

ولو قيل: بأنها توصف بالصفات السلبية دون غيرها، وأن ذلك لا يقدح فى بساطتها المطلقة أو الوحدانية فى تصورها الفلسـفي، لأدى ذلـك إلـي امتنـاع وجودها فى الخارج من ناحية، ولكان وجودها فى الذهن (التعقل) مقيداً، ويجمع بذلك بين التصور والتصديق، وكما يقول الإمام ابن تيمية: "والواحد الذى قـالوا: إنه لا يصدر عنه إلا واحد، هو الواحد المسلوب عنه الصفات كلهـا، بـل هـو الموجود المقيد بكل سلب، وهذا لا حقيقة له إلا فى الذهن"[٢]، وبالتالي فلا تحقق للبساطة المطلقة أو الوحدانية فى تصورها الفلسفي، لا فى الواقع الخـارجي ولا فى الذهن.

---

(١) الصفدية، ص١٠٩ .

(٢) الرد علي المنطقيين، ص ٢٣٢.

الفصل الثانى

نظرية الحد بين المعرفة والوجود

ويحتوى مبحثين:

المبحث الأول: الجانب المعرفى لنظرية الحد.

المبحث الثانى : الجانب الوجودى لنظرية الحد.

المبحث الأول
الجانب المعرفى لنظرية الحد.

الجانب المعرفى لنظرية الحد عند أرسطو:

يعرف أرسطو الحد فيقول: "هو القول الدال على ماهية الشـــيء"[1]، وقـــد تابع الفلاسفة الإسلاميون لأرسطو على هذا التعريف، وإن بدت أحيانـــا بعـــض الخلافات، فهى من قبيل التدقيق فى استخدام التعبيرات اللفظيـــة دون أن تمـــس الجوهر والمضمون، فالفارابي يعرفه بأنه: "قول دال على معنى الشيء الذى بـــه وجوده" [2]، ثم يضيف ما يبرر به رغبته عن اســـتخدام الصـــياغة الأرســـطية السابقة فى هذا التعريف، فيقول : " ولم يقتصر فيه على أن قيل: إنـــه قـــول دال على ما هو الشيء، لأن حد الجنس إذا حمل على النوع، كان قولا دالا على مـــا هو الشيء، ولم يكن حداً لذلك الشيء ؛لأن حد الجنس أعم من النوع ؛ إذ كـــان يقوم مقام الجنس ، ولذلك زيد فيه وقيل: معناه الذى به وجوده، ليســـتغرق ذلـــك جميع أوصافه التى بها وجوده وقوام ذاته"[3] .

وما ذكره الفارابي فى تعريفه للحد، لا يخرج به عن مضمون ما جاء فى الصياغة الأرسطية، كما أن الاحتراز الذى ذكره، هو فى غير محله.

([1]) كتاب الجدل، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن سلسلة منطق أرســـطو، الجزء الثانى، ص ٤٧٤.

([2]) كتاب الجدل، نشره د رفيق العجم ضمن سلسلة المنطق عند الفارابي، الجزء الثالث، ص٨٥.

([3]) السابق، نفس الموضع.

وقد تنبه إلي ذلك ابن سينا من بعده، إذ يقول بعد أن قرر أنه من الأولى "أن يكون النوع مأخوذ فى موضوعات الجدل: ثم لا يخلو:إما أن يكون المحمول مقوما ذاتيا مقولا من طريق ما هو - . . . . . - أو لا يكون، فإن كان ذاتيا: فإما أن يكون دالا على جزء من الذات، أو دالا على حقيقة معنى الذات، فإن كان دالا على حقيقة الذات فهو الحد" ، " وإن كان دالا على جزء من معنى الذات، فكله يسمى فى هذا الكتاب جنسا" (١). ولذلك لم يكن ثمة مشكلة يخشى منها اختلاط مفهوم كل من الجنس والحد، إذ يضيف قائلا: " لكن الجنس والفصل(٢) معا مقولان من طريق ما هو، على أن الجواب لا يتم بكل واحد منهما" (٣) أى بمفرده.

ولذلك فقد تابع ابن سينا الصياغة الأرسطية لهذا التعريف دون اعتراض، إذ يقول: " فأما الحد: فهو قول دال على ما به الشيء هو ما هو(٤)، وقد تحققت

---

(١) الجدل: سلسلة الشفاء، ص٥٤، تحقيق وتقديم د أحمد فؤاد الأهوانى، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، سنة ١٣٥٨هـ - ١٩٦٥م.

(٢) يقول ابن سينا فى نفس هذا الموضع: " وأنت تعلم أن الفصل لم يكن فى حدودهم، يخالف الجنس من جهة القول علي أنواع مختلفة؛ بل أنه من جهة أنه كان من طريق ما هو، فإذا كان من شأن الفصل أنه - . . . . . - صالح أن يكون فى جواب ما هو، فقد شارك الجنس فى هذا الحد، فإذا كان حد الجنس هذا، دخل فيه الفصل، ولم يمنع ذلك أن يكون هو مقولا فى جواب أى شيء هو من حيث هو مقسم، كما هو مقول فى جواب ما هو من حيث هو مقوم" .

(٣) السابق، ص ٥٥.

(٤) إنه مما يجدر التنويه بشأنه حتى لا يتوهم وجود خلاف بين أرسطو وابن سينا بصدد هذا التعريف، أنه لا فرق إطلاقا - من وجهة نظر ابن سينا - بين عبارة: دال علي ما به الشيء هو ما هو، وعبارة: دال علي ما هو الشيء أو ماهية الشيء، وقد رد ابن سينا علي من زعم غير ذلك، إذ يقول : "إلا أنى كلما أردت - بل واجتهدت - أن أعلم ما الفرق بين طلب ما هو

هذا فيما سلف، وعلمت مما تحققته أنه لا يلزم عليه قول من قال: إن حد الجنس إذا كان محمـــولا فى مقدمة ، لم يكن حدا للموضوع، وكـــان قـــولا – إذ كـــان مفصلا – وكان دالا على ما هو الشيء"[1].

لكن التساؤل الذى يطرح نفسه فى هذا المقام، هو: كيف يتأتى لنا تحصيل هذا القول الدال على الماهية؟ وما هى مكونات هذه الماهية؟

يقول أرسطو فى معرض تناوله لهذه القضية: " وذلك أنه لما كان الحـــد، إنما يوفى لمكان المعرفة بالأمر المحدود، وكانت معرفتنا بالشيء لا تكون مـــن أى شيء اتفق، لكن من أشياء هى أقدم وأعرف كما هو فى البراهين؛ لأن بهـــذا الوجه يجرى أمر كل تعليم وتعلم، كان من الظاهر أن ما لم يحد بما يجرى هـــذا المجرى، لم يحد"[2].

إذا فلابد أن يتكون الحد من أشياء أعرف وأقدم من المحدود، ولا يكفـــى فيها أن تكون أعرف فقط؛ لأن الشيء –كما يرى أرسطو – قد يكـــون متـــأخرا (معلولا فى الوجود) وأعرف عندنا، ولا يكون أعرف على الإطلاق وفى نفـــس الأمر حيث يقول: " فبالجملة المتقدم أعرف من المتأخر ، بمنزلة : مـــا النقطـــة أقدم من الخط ، والخط أقدم من البسيط، والبسيط من المصمت[3]، وبمنزلة : ما

وطلب مابه الشيء هو ما هو، حتى أجد الفرق بين ما يصلح لجواب هذا، وبين ما يصلح لجواب ذلك، تعذر علي كل التعذر، ورأيت هذا الكلام نوعا من التكلف". السابق، ص ٥٧-٥٨.

(١) السابق، ص٥٧.

(٢) كتاب الجدل: سلسلة منطق أرسطو، الجزء الثانى، ص ٦٣٢.

(٣) البسيط : هو السطح المستوى ثنائى الأبعاد، والمصمت: هو الجسم ثلاثى الأبعاد.

أن الوحدة أيضاً أعرف من العدد، فإنها أقدم من كل عدد ومبدأ له، وعلى ذلك المثال: الحرف من حروف المعجم أقدم من المقطع. فأما نحن فقد يعرض لنا مرارا عكس ذلك، وذلك أن المصمت أحق بالوقوع تحت الحس من البسيط، والسطح أوقع تحت الحس من الخط، والخط أوقع من النقطة، ولذلك صار جمهور الناس يعرفون هذه الأشياء أكثر، وذلك أن هذه يقف عليها الفهم اليسير، وتيك تحتاج إلي فهم صحيح بارع، فبالجملة الأفضل أن يلتمس تعرف ما هو متأخر، بما هو متقدم، فإن هذا المذهب أشبه بطريق العلم"[1].

والجملة الخيرة التى ذكرها أرسطو، صادقة فقط -فيما أرى- عندما يتم تفصيل وإزالة الإجمال ، فيما يتعلق بتحديد نطاق ما هو متأخر وما هو متقدم، بحصره فى المجال المعرفى فقط دون خلط له بالمجال الوجودى، وليس الأمران متلازمين فى نطاق العلم والمعرفة اليقينية كما يذهب أرسطو، فالشيء قد يكون علة وجودية، بمعنى أنه متقدم فى الوجود عن معلوله -بصرف النظر عن الخلاف حول طبيعة هذا التقدم: هل هو بالطبع والرتبة ، أم بالزمان – ومع ذلك قد يكون معلولا معرفيا لنفس معلوله الوجودى، الذى يكون فى هذه الحالة علة معرفية، بمعنى أنه طريق لإدراك علته الوجودية، وليس ذلك جمعا بين المتناقضين، نظرا لاختلاف الجهتين: جهة المعرفة ، وجهة الوجود.

وأرسطو نفسه قد ذكر فى الموضع الذى تناول فيه البراهين – الذى سبق وأن ألمح إليه فى الأول من نصيه السابقين – بأنه " يلزم ضرورة، أن يكون العلم البرهانى من قضايا صادقة، وأوائل غير ذات وسط، وأن يكون أعرف من

---

(1) السابق، ص٦٣٣.

النتيجة، وأكثر تقدما منها، وأن يكون عللها"[1]، ثم أضاف : " وأن يكون أكثر تقدما وأعرف هو على ضربين: وذلك أنه ليس أن يكون الشيء متقدما عند الطبيعة وأن يكون عندنا أكثر تقدما،هو معنى واحداً بعينه، ولا أيضا أعرف عند الطبيعة وأن يكون أعرف عندنا، معنى واحدا بعينه، وأعنى بالتى هى أقدم وأعرف عندنا، تلك التى تكون أقرب إلي الحس ، وأما التى هى أقدم وأعرف على الإطلاق فإنها الأشياء التى هى أكثر بعداً منه ، والأشياء التى هى أبعد ما تكون منه ، هى الأمور الكلية خاصة ، والتى هى أقرب ما يكون منه ، هى الأشياء الجزئية والوحيدة، فهذان قد يقابل بعضهما بعضاً".[2]

فأرسطو فى هذا النص ، يؤكد وجود تقابل لا تطابق ، لكنه زعم أن هذا التقابل ، هو بين الطبيعة فيما يتعلق بالوجود والمعرفة معاً من جهة ، وبين الإدراك الإنسانى فيما يتعلق بهما معاً أيضاً من جهة أخرى ، مع أن القضية برمتها تنصب على الإدراك الإنسانى ذاته وموقفه إزاء كل من المعرفة والوجود، فقد يدرك أسبقية شيء ما فى الوجود ، ويكون إدراكه له فى الوقت ذاته ، إدراكاً متأخراً عن إدراك ما هو متأخر عنه في الوجود ، حيث يدركه بواسطته وعن طريقه.

وليس يلزم من ذلك نسبية المعرفة ، كما توهم أرسطو إذ يقول : "وأيضاً قد يلزم بالحقيقة الذين يقولون : إن التى تجرى هذا المجرى تحديدات ، أعنى التى توجد من الأشياء المعروفة عند كل واحد ، أن يقولوا : إن تحديدات كثيرة تلزم شيئاً واحداً بعينه، وذلك أن الأشياء التى هى أعرف مختلفة عند الناس ، وليست واحدة بعينها

---

(1) كتاب التحليلات الثانية (البرهان)، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن سلسلة منطق أرسطو، الجزء الثانى، ص٣١٣.

(2) السابق ، ص ٣١٤.

عند جميعهم". [1]

لأنه لا مانع يمنع أن تكون هناك أمور متقدمة فى المعرفة ، مشتركة بين جميع الناس بغض النظر عن موقعها فى الوجود ، وهو ما يؤيده الواقع ، وبالتالي فإنها ستكون أعرف على الإطلاق وفى نفس الأمر ، فيما يتعلق بمجال المعرفة ، بصرف النظر عن مجال الوجود ، ثم إن هذه المعضلة تظل قائمة أيضاً فى حال المذهب القائل بالتطابق بين كلا المجالين ، ولذلك فإن أرسطو اضطر إلي القول : "ولعل الشيء المعروف على الإطلاق ، ليس هو الذى لا يعرف عند أحد[2]، لكن المعروف عند الحسني الحال فى الفهم ، بمنزلة الشيء الصحي على الإطلاق، عند الحسني الحال فى أجسامهم"[3]، وما دام الاحتكام فى تحديد الأعرف بإطلاق لديه هنا ، إنما مآله لذوى الأفهام الراجحة ، فما المانع أن يكون الاحتكام إليهم أيضاً هناك ، دون أن يكون ذلك مثاراً لنسبية المعرفة كما سبق أن ادعى.

وأياً ما كان الأمر ، فإن أرسطو يشترط فى التحديد أن يجمع بين كلا الأمرين: أن يكون أعرف على الإطلاق أى أقدم فى الوجود ، وأن يكون أعرف عندنا. إذ يقول : "وليس ينبغى أن يذهب علينا، أن الذين يجرون فى الحدود هذا المجرى[4]، لا يمكنهم أن يدلوا فى المحدود على الماهية، إن لم يتفق أن يكون الشيء الواحد بعينه : معروفاً عندنا ، ومعروفاً على الإطلاق؛ إذ كان يجب على الذى يحد على الصواب، أن يحد بالجنس والفصول، وهذه هى من

([1]) كتاب الجدل : سلسلة منطق أرسطو ، الجزء الثانى ، ص ٦٣٤.

([2]) يقصد الذى لا يجهله أحد.

([3]) السابق ، ص ٦٣٤-٦٣٥.

([4]) يقصد الاقتصار علي الأعرف عندنا.

الأشياء التى هى أعرف وأقدم[1] من النوع، وأعرف منــه أيضــاً[2]، وذلــك أن النوع إذا عرف، فواجب ضرورة أن يعرف الجنس والفصل؛ لأن مــن عــرف الإنسان، فقد عرف الحيوان والمشاء، وإذا عرف الجنس أو الفصل، فليس يجب ضرورة أن يعرف النوع أيضاً، فالنوع إذاً لا يعرف أكثر منهما". [3]

وهى الفكرة التى يزيدها ابن رشد إيضاحاً فى شرحه لهذا الموضــع ، إذ يقول : "وإنما كان واجباً أن تعمل الحدود من الأشياء التى هــى أعــرف علــى الإطلاق ، وهى الأمور التى تجمع أمرين : أحدهما أن تكون أموراً متقدمة على المحدود فى الوجود ، والثاني أن تكون أعرف عندنا ؛ لأن الحدود إنما يقصــد بها معرفة الشيء بما هو ، وذلك لا يكون بأى شيء اتفق ، بل بالأشياء التى بها قوامه وماهيته . . . . ولذلك ألفت الحدود من أجناس وفصول ، فــإن الفصــل والجنس أمران متقدمان على النوع المحدود ، وبهما قوامه".[4]

وبذلك ينتهى أرسطو إلي أن الماهية ، تتكون من الجــنس والفصــل ؛ إذ تتحقق فيهما فكرته عن الأسبقية فى المعرفة والوجود بإزاء المحدود.

وإذا ما تم التركيز على الجانب المعرفى وإرجاء الجانب الوجــودى إلــي حينه، لتبين أن النتيجة الأرسطية القائلة بأن النوع لا يعرف أكثر مــن الجــنس والفصل ، وما قامت عليه من استدلال، يكتنفها الكثير من الصعوبات.

---

(1) يقصد أعرف علي الإطلاق أى أقدم فى الوجود.

(2) يقصد أعرف عندنا أيضاً.

(3) السابق ، ص ٦٣٣-٦٣٤.

(4) تلخيص كتاب الجدل ، ص ١٦٧ ، تحقيق: د تشارلز بتروث ــ د أحمد عبد المجيد هريدى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، سنة ١٩٧٩م.

وبداية يعرف أرسطو الجنس بأنه : "المحمول على كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو" (١) ، وهو التعريف الذى شاع من بعده فى الكتابات المنطقيـة دون تعديل يذكر ، فقد أورده بنصه كل من : فرفريوس (٢) ، ثم الفـارابي (٣) ، وابن سينا. (٤)

فالجنس يمثل بالنسبة للنوع المراد تحديده ، صفة جوهرية ذاتية (تكشـف عن الماهية) إلا أنها صفة يشترك فيها هذا النوع مع أنواع أخرى ، وإن كـون الجنس يعرف ويدرك دون أن يلزم من ذلك معرفة النوع المـراد تحديـده ، لا يعني أن الجنس بإطلاق ، أسبق فى المعرفة من النوع بإطلاق ؛ لأن هذا الجنس قد تمت معرفته تبعاً لإدراك أنواع أخرى مندرجة تحته عن طريق تجريد القـدر المشترك بينها ، فمعرفة بعض الأنواع ــ على الأقل ــ المندرجة تحت جـنس ما، شرط ضرورى لمعرفة هذا الجنس ، ولا يمكن إدراكـه دونهـا أو قبلهـا ، فالنوع بإطلاق وفى الجملة ، أسبق فى المعرفة من الجنس بإطلاق وفى الجملة.

وإن النصوص الأرسطية السابقة ، تكشف فى مجملها عن أن نظريته فى

---

(١) كتاب الجدل : سلسلة منطق أرسطو ، الجزء الثانى ، ص ٤٧٦.

(٢) يقول فرفريوس بعد أن أورد بعض المعاني التى يطلق عليها الجنس فى اللغة : "فإذا كان الجنس يقال علي ثلاثة أنحاء ، فقول الفلاسفة إنما هو الثالث منها ، وهو الذى رسموه بأن قالوا : الجنس هو المحمول علي كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو" . إيساغوجي ، نشره د.عبد الرحمن بدوي ضمن سلسلة منطق أرسطو ، الجزء الثالث، ص ١٠٦٠.

(٣) يقول الفارابي : "والجنس هو المحمول علي كثيرين مختلفين بالنوع من طريق ما هو". كتاب الجدل : سلسلة المنطق عند الفارابي ، الجزء الثالث ، ص ٨٧.

(٤) يقول ابن سينا : "الجنس هو المقول علي كثيرين مختلفين بالأنواع فى جواب ما هو". النجاة ، ص ٤٧.

المعرفة، تبدأ بإدراك المحسوس والجزئي ، ثم تتدرج منه إلـــي إدراك الكليـــات حسب ترتيبها تصاعدياً إزاء بعضها البعض ، وذلك على عكس نظريته فيها من ناحية الوجود ، وكما يقول الدكتور عبد الرحمن بدوي فى هذا الصــدد : "لكــن يلاحظ فيما يتصل بالصلة فى سلم التصاعد من حيــث درجــات المعرفــة، أن أرسطو يجعل المعرفة الأساسية هى المعرفة الحسية ، فما هو أول بالنسبة إلــي الوجود الحقيقي ، هو أخير بالنسبة إلي طريقة إدراكنا له ، وذلــك لأن الإنســان يبدأ بالإدراك الحسي ، ثم يرتفع شيئاً فشيئاً من الإدراك الحســي إلـــي الإدراك المجرد ــ إدراك الماهيات ــ ومع أن أرسطو لا يمكن أن يعد تجريبياً خالصاً ، فإنه مع ذلك قد جعل الأولية لا الأولوية للحس ، ومن أجل هذا يقــول : إنـــه لا معرفة إلا إذا كان موضوع المعرفة صالحاً لأن يكون موضوعاً من موضوعات الإحساس".(١)

وهو يشير بجملته الأخيرة إلي ما ذكره أرسطو فى كتاب "الـــنفس" حيــث يقول : "من أجل ذلك لا يستطيع العقل أن يفهم شيئاً أو أن يستفيد علماً ، إذا لــم يحس".(٢)

ومن جهة أخرى فيما يتعلق بوضع الجنس بإزاء النــوع المعــين المــراد تحديده ، فإذا ما أخذ فى الاعتبار ما سبق تقريره : أن هذا الجنس قد تم تكــوين معرفة به من خلال انتزاعه وتجريده من كثرة نوعية ، هى أقل منه فى درجــة التجرد والكلية ، وأقرب منه إلي التعين والجزئية ، وإذا أضيف إلي ذلــك : أن النوع المعين المراد تحديده ، هو مماثل لهذه الأنواع فى درجتها مــن التجــرد والكلية ، ومن اقترابها من التعين والجزئية سواء بسواء ، لتبين لنا أن تعريــف

---

(١) أرسطو : خلاصة الفكر الأوروبى ــ سلسلة الينابيع ، ص ٦٥.

(٢) فى النفس ، الترجمة العربية القديمة ، ص ٧٩.

المحدود بطريقة التمثيل والمقاربة بهذه الأنواع ـ حيث إن ذلك يتضمن أيضاً العلم بهذا الجنس متلبساً بها ومتحققاً من خلالها ـ أولى وأسبق وأوضح من تعريف المحدود عن طريق الجنس المجرد من ناحية ، بل ومن العلم بهذا الجنس نفسه مجرداً عن هذه الأنواع ومستقلاً ومنتزعاً دونها من ناحية أخرى ؛ لأننا فى هذه الحالة سوف نتعرف على هذا المحدود ، من خلال أقرب الأنواع شبهاً به ، فتزداد من جهة : دائرة الصفات المشتركة المعلومة بطريق التشبيه والمقاربة ، وتتقلص من جهة أخرى : دائرة الفروق المميزة التى يطلب الوقوف عليها لإكمال الحد ، والتى يمكن تحصيلها بقدر الإمكان ، عن طريق تركيب وتجميع الصفات المشتركة إثباتاً ونفياً على النحو الخاص الذى يتفق مع المحدود.

أما فيما يتعلق بالطرف الثانى فى الحد الأرسطي وهو الفصل ، فإنه يلاحظ بداية أن أرسطو لم يفرد له تعريفاً محدداً خاصاً به كما فعل مع الجنس ، وكما حاول ذلك أتباعه من بعده وشاع فى كتاباتهم المنطقية ، وذلك لا يرجع إلي إهمال منه لشأن الفصل ، وإنما يرجع إلي أنه لم ينظر إليه نظرة مستقلة ، إذ يقول : "وكل مقدمة وكل مسألة فإما أن تكون : خاصة ، أو جنساً ، أو عرضاً ؛ وذلك أن الفصل لما كان جنسياً وجب أن يرتبه مع الجنس ؛ ولأن من الخاصة : ما يدل على ما الشيء ، ومنها ما لا يدل على ذلك . فلنقسمها إلي الجزئين الموصوفين كليهما ، ولنسم الدال على ما هو الشيء حداً، ونسمى الجزء الثانى بالاسم العام لهما ـ أى خاصة ـ فبين مما قلنا ، أنه يلزم أن يكون جميعها على حسب هذه القسمة أربعة: إما حداً ، وإما خاصة ، وإما جنساً، وإما عرضاً"[1]، فإذا ما أضيف إلي ذلك ، تعريف أرسطو للخاصة فى جزئها الثانى ،

([1]) الجدل : سلسلة منطق أرسطو ، الجزء الثانى ، ص ٤٧٣-٤٧٤.

إذ يقول : "الخاصة هى ما لم يدل على ماهية الشيء ، وكـان موجـوداً للأمـر وحده ، وراجعاً عليه فى الحمل" [1] ، وتم استبعاد الشق الأول فى هذا التعريف، واستبداله بما سبق وأن قرره فيما يتعلق بما وصفه بالجزء الأول مـن جزئـي الخاصة ، فلربما أمكن من خلال ذلك استنتاج تعريف أرسطي للفصل ، أقـرب إلي الصواب هو : أنه ما دل على ماهية الشيء ، وكان موجوداً للأمر وحـده ، وراجعاً عليه فى الحمل.

وإن هذه النظرة الأرسطية ، كانت أكثر عمقاً فى تناولها لهـذه القضـية ، فإن أرسطو نظر إليه على أنه مخصص جوهرى (يدل على الماهيـة) ، فهـو نوع من التخصيص يختلف عن النوع الآخر الخارج عن الماهيـة ، ولـذلك لا يتحقق إلا داخل إطار الجنس الذى يراد به الدلالة على الماهية ، ولـذلك ألحقـه أرسطو به ، لا من جهة أنه يكون جنساً فى بعض الأحيان ، وذلـك كالفصـول البعيدة بالنسبة لنوع ما : كالحساس ، والمتحرك بالإرادة . بالنسـبة للإنسـان ، والتى هى فصول له تميزه عما يشاركه فى جنسه البعيد الذى يتمثل فى الجسم ، وهى أيضاً أجناس له تطلق عليه وعلى غيره من الأنواع التى تشـترك معـه فيها ، على النحو الذى توهمه كبار الفلاسفة الإسلاميين : كالفارابي [2] ، وابـن سينا [3] ، بل وأيضاً ابن رشد [4] ؛ فى محاولة تفسير هذه الجزئية لدى أرسطو ؛

([1]) السابق ، ص ٤٧٥.

([2]) انظر : كتاب الجدل : سلسلة المنطق عند الفارابي ، الجزء الثالث ، ص ٨٧.

([3]) انظر : الجدل : سلسلة الشفاء ، ص ٥٤-٥٧.

([4]) فيما يتعلق بموقف ابن رشد ، فقد قال فى شرحه لهذا الموضع : "فكل مقدمة وكل مسألة ، فإن المحمول فيها لا يخلو أن يكون : إما حداً ، وإما جنساً ، وإما فصلاً ، وإما خاصة ، وإما رسماً ، وإما عرضاً. وإذا كان الأمر هكذا، كانت المطلوبات الجدلية ستة أصناف ، إلا أن أرسطو يضيف الفصل إلي الجنس ويجعله فى باب واحد ، وكذلك الرسم يضيفه إلي الخاصة،

لأن أرسطو لم يكن ملتفتاً فى هذا المقام ، أدنى التفات لقضية الفصل البعيد هذا، وإنما تحدث حين تحدث عن الفصل، باعتبار وحيد فقط ، هو الفصل باعتباره جزء الحد الذى يخصص ويميز الشيء المحدود ، فأين هذا من الفصل البعيد الذى لا يكون جزءاً من الحد باعتباره فصلاً ، وإن صلح لذلك باعتباره جنساً !!

وإنما ألحقه أرسطو بالجنس ، من جهة أنه لا يكون إلا بترتيب معه ، وهذا الترتيب هو ما يأخذ صورة الحد ، ولذلك لم يكن للفصل عنده اعتبار مستقل ، بل كان فى نظره جزءاً لا يتجزأ من الحد.

وأياً ما كان الأمر ، فإن الفصل فى هذا المقام لدى أرسطو يعنى به الصفات الجوهرية الخاصة بالمحدود ، والتى تميزه وتفصله فى جنسه ، عن كل من يشاركه فيه، وبذلك فإن الفصل يمثل أشد الصفات الجوهرية من ناحية درجة التميز والتفرد والخصوصية التى تقوم بالمحدود ، وإذا كان الأمر كذلك ، فإن العلم به والعلم بالمحدود، هو بالضرورة فى قوة واحدة ودرجة سواء ، بحيث يستحيل العلم بأحدهما دون العلم بالآخر خلافاً لما ذهب إليه أرسطو.

وبذلك يتبين أن المقدمات التى ذكرها ليدعم بها نظريته عن الحد من الناحية المعرفية ، تفتقر إلي الدقة والكفاية فى آن واحد.

فتحصل المطلوبات الجدلية عنده أربعة أصناف : إما حدود ، وإما خواص ، وإما أجناس ، وإما أعراض". تلخيص الجدل ، ص ٣٥ . وما ذكره ابن رشد من أن أرسطو يضيف الفصل إلي الجنس صحيح ، وأما ما ذكره من أنه يجعله معه فى بابه (باب الجنس) فغير صحيح ، وإنما هو أضافه إليه ليجعله معه فى باب الحد ، وابن رشد وإن كان ذهب مذهب من سبقه فى هذا الفهم ، إلا أنه لم يتطرق إلي محاولة التفسير.

بقيت جزئية أخيرة على درجة كبيرة من الأهمية بهذا الخصوص ، وهى تتعلق بغياب قدر من الاتساق : بين النظرة الأرسطية للهدف أو الغاية المعرفية للحد ، وبين تفرقته فى الوقت ذاته بين الفصل والخاصة ــ أو بين بعض الخاصة وبعض كما ورد فى تعبيره ــ إلي ما يدخل فى الماهية ويعتبر حداً (الفصل) وإلي ما يخرج عنها ولا يعتبر كذلك (الخاصة) مع أن كليهما موجودان للشيء وحده ، وراجعان عليه فى الحمل، ولا ينفكان عنه.

فما دامت الغاية من الحد هى الكشف عن ماهية الشيء ، وليس عن شيء ما منها يتميز به عن غيره فقط ، فإن ذلك لا يتحقق إلا بذكر واستيعاب جميع صفاته الخاصة به اللازمة له، والتفرقة بين صفة وأخرى يتحقق فيها هذا المعنى، على أساس أن بعضها جوهري والآخر ثانوي ، وبصرف النظر عن مدى صحة الأساس الذى قامت عليه هذه التفرقة ، ودون الخوض فيها ، فإنه أياً ما كان الأمر ، وفى جميع الحالات ، يبقى ذلك لا يغير من حقيقة قصور مثل هذا التعريف عن الوفاء بالغاية المقصودة منه ، وهى الكشف عن تمام الماهية ، ويظل كاشفاً عن بعض منها فقط يتحقق به التمييز بين المحدود وغيره ، ويستوي فى ذلك التعريف بالفصل دون الخاصة ، والتعريف بالخاصة دون الفصل ، ولا بأس من أن يظل الجدل محتدماً بعد ذلك ، عن التفاضل بين قيمة كل من هذين التعريفين ، إلا أنه يظل دائماً ، تفاضل دلالة على بعض الماهية وبعض ، وبين تمييز للماهية عن غيرها وتمييز ، وليس بين دلالة على تمام الماهية وعدمه.

وقد أكد الإمام ابن تيمية هذا المعنى ، فأبان أن الغاية المعرفية للحد كما تصوره المناطقة ، لا تخرج عن التمييز بين المحدود وغيره ، شأنه فى ذلك شأن غيره من الحدود ، وأنه قاصر عن تصوير المحدود وتعريف حقيقته ؛ لأنه

لا فرق فى حقيقة الأمر بين الفصل والخاصة ، إذ يقول : "المحققون من النظار، يعلمون أن الحد فائدته التمييز بين المحدود وغيره كالاسم ، ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته، وإنما يدعى هذا أهل المنطق اليوناني أتباع أرسطو ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم ، فأما جماهير أهل النظر والكلام من المسلمين وغيرهم فعلى خلاف ذلك"[1] ، ثم يبين أن المتكلمين "لا فرق عندهم بين ما يسمى : فصلاً ، وخاصة ، ونحو ذلك مما يتميز به المحدود من غيره" [2]، كما يؤكد أيضاً فى شأن المناطقة أنه "ليس بين ما سموه ذاتياً ، وما سموه لازماً للماهية فى الوجود والذهن، فرق حقيقي في الخارج ، وإنما هي فروق اعتبارية ، تتبع الوضع واختيار الواضع ، وما يفرضه فى ذهنه" [3]

ولا يعني ذلك أن الإمام ابن تيمية ينكر وجود تفاوت بين الصفات اللازمة بعضها البعض، لكنه ينكر أن يكون هذا التفاوت ، تفاوت دخول فى الماهية وخروج منها ، ولذلك فإنه يجمع هذا النقد الداخلي لنظرية الحد الأرسطية ، ببيان قصورها عن الوفاء بالغاية المقصودة منها مع قولها بهذه التفرقة فى نفس الوقت ، فى عبارات وجيزة ، إذ يقول: "واعلم أنه لا نزاع أن صفات الأنواع والاجناس : منها ما هو مشترك بينها وبين غيرها كالجنس والعرض العام، ومنها ما هو لازم للحقيقة، ومنها ما هو عارض لها: وهو ما ثبت لها فى وقت دون وقت: كالبطيء الزوال وسريعه، وإنما الشأن فى التفريق بين الذاتي والعرضي اللازم، فهذا هو مداره على تحكم ذهن الحاد، ولا تنازع فى أن بعض الصفات قد يكون أظهر وأشرف، فإن النطق أشرف من الضحك، ولهذا ضرب

([1]) الرد علي المنطقيين، ص١٤.

([2]) السابق، ص١٥.

([3]) السابق، ص٢٤.

الله به المثل فى قوله: ﴿ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ ﴾[1] ولكن الشأن فى جعل هذا ذاتيا تتصور به الحقيقة، دون الآخر" [2].

كما أن الإمام ابن تيمية يضيف بعدا آخر إلي هذا النقد، إذ يقول: " وكذلك اكتفاؤهم فى الحد بلفظين: لفظ يدل على المشترك ، ولفظ يـدل علـى المميـز. وزعمهم أن الحد التام لا يحصل إلا بهذا ، لا يحتاج إلي زيادة عليه ، ولايحصل دونه ، فإنه يقال : إن أريد بالحد التام ما يصور الصفات الذاتية على التفصـيل مشتركها ومميزها، فالجنس القريب مع الفصل لا يحصل ذلك، وإن أريد بما يدل على الذاتيات ولو بالتضمن أو الالتزام، فالفصل أو الخاصة يدل على ذلك"[3]

وإن ذلك يؤول بالحد الأرسطي إلي قصوره عن تحقيق الغاية المفترضـة له، ليس لمجرد عدم الوفاء بها فقط، وإنما أيضا لعدم القدرة رأسا علـى الوفـاء بها، وبالتالي فإنه لا يخرج فى غايته – فى واقع الأمر وحقيقته –عن الحد عنـد المتكلمين، إذ يضيف الإمام ابن تيمية فيقول: " ولهذا كان الذى عليه عامة الناس من نظار المسلمين وغيرهم، الاقتصار فى الحدود على الوصف المميز الفاصل بين المحدود وغيره ؛ إذ التمييز يحصل بهذا، وذلـك هـو الوصـف المطـابق للمحدود فى العموم والخصوص، بحيث يدخل فيه جميع أفراد المحدود وأجزائه، ويخرج منه ما ليس منه، فهذا هو الحد الذى عليه نظار المسلمين كمـا بسـطنا قولهم فى غير هذا الموضع. وأما سائر الصفات المشتركة، فقد لا يمكن الإحاطة بها، ولا ريب أنه كلما كان الإنسان بها أعلم، كان بالموصوف أعلم؛ وأنه ما من

---

(1) سورة الذاريات: آية ٢٣.

(2) نقض المنطق، ص ١٩٢، تحقيق: الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة – الشيخ سليمان بن عبد الرحمن الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، سنة ١٣٧٠هـ –١٩٥١م

(3) الرد علي المنطقيين، ص ٧٤.

تصور إلا وفوقه تصور أكمل منه، ونحن لا سبيل إلي أن نعلم شيئًا من كل وجه. ولا نعلم لوازم كل مربوب، ولوازم لوازمه إلي آخرها، فإنه ما من مخلوق إلا وهو مستلزم للخالق، والخالق مستلزم لصفاته التى منها علمه، وعلمه محيط بكل شيء، فلو علمنا لوازم لوازم الشيء إلي آخرها، لزم أن نعلم كل شيء، وهذا ممتنع فى البشر، فإن الله –سبحانه وتعالى– هو الذى يعلم الأشياء كما هى عليه من غير احتمال زيادة، وأما نحن فما من شيء نعلمه، إلا ويخفى علينا من أموره ولوازمه مالا نعلمه"[1].

وبذلك فإن الإمام ابن تيمية، يكون قد قدم رؤية نقدية متكاملة ودقيقة للنظرية الأرسطية فى جانبها المعرفى، التى تصبو نحو الكمال كمثل أعلى للحد، وهو نقد يعتمد على عدة جوانب:

جانب داخلي فى صميم النظرية ذاتها: يتمثل فى أنها بتفرقتها بين الصفات اللازمة بعضها البعض، واعتمادها على بعض (الفصل) دون آخر (الخاصة)، لا تتسق مع الغاية المفترضة لها، وهى الكشف عن ماهية الشيء.

جانب خارجي: يتمثل فى أن هذه الغاية المفترضة ذاتها، لا تتسق مع الحقيقة والواقع لسببين: الأول: طبيعة العلم البشرى وقصوره. الثانى: حقيقة الربوبية والألوهية التى اختصت بهذا الأمر دون سواها.

وهنا تتجلى براعة الإمام ابن تيمية وأصالته فى ربطه بين العقل والدين.

---

(1) السابق، ص٧٥.

الجانب المعرفي لنظرية الحد عند الإمام ابن تيمية:

إن النصوص التى سبق ذكرها للإمام ابن تيمية، تكشف عن عدة جوانب لنظريته فى الحد، فما دام هناك استحالة لتحقيق تصور كامل وتام للماهية، ومادام كل حد ينتهى به المآل إلي أنه مجرد تمييز للمحدود عن غيره، إذ يؤكد الإمام ابن تيمية أن "كل ما يذكرونه من الحدود، فإنما يفيد التمييز، وإذا كان لا يحصل بالحد إلا التمييز، فالتمييز قد يحصل: بالفصل، والخاصة. فعلم أن طريقة المتكلمين أسد فى تحصيل المقصود الصحيح بالحدود"[1].

إذا فالحد عند الإمام ابن تيمية هو ما يحصل به التمييز بين المحدود وغيره، وإن هذا يمثل تعريفه لديه باعتبار الفائدة والغاية المعرفية منه، وهو ما يؤكده أيضا إذ يقول: "وإنما فائدة الحد، التمييز بين المحدود وغيره، لا تصويره، وهو مطابق لاسم الحد فى اللغة، فإنه الفاصل بينه وبين غيره"[2].

إلا أن هناك قضية مثيرة للجدل، تتمثل فى دعوى الإمام ابن تيمية التى يقول فيها: "دلالة الحد كدلالة الاسم، وهذا هو قول أهل الصواب الذين يقولون: الحد تفصيل ما دل عليه الاسم بالاجمال، وحينئذ فيقال: لا نزاع بين العقلاء أن مجرد الاسم لا يوجب تصوير المسمى لمن لم يتصوره بدون ذلك، وإنما الاسم يفيد الدلالة عليه والإشارة إليه"[3]، وهو يقول فى موضع آخر: "الحد قد ينبه على

---

(1) السابق، ص٢٣.

(2) فصول متفرقة فى المنطق: منشورة ضمن مجموعة الفتاوى، المجلد الخامس، ص١٤١، نشرها: عامر الجزار – أنور الباز، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م.

(3) الرد علي المنطقيين، ص٣٤.

تصور المحدود كما ينبه الاسم، فإن الذهن قد يكون غافلا عن الشيء، فإذا سمع اسمه أو حده أقبل بذهنه إلي الشيء الذى أشير إليه بالاسم أو الحد فيتصوره، فيكون فائدة الحد من جنس فائدة الاسم، وهذا هو الصواب، وهو التمييز بين الشيء المحدود وغيره"[1].

فهذه النصوص تفيد أن الإمام ابن تيمية، يرى التسوية بين الأسماء والحدود من جهة الغاية المعرفية، والتى تتمثل فى تمييز المسمى أو المحدود عن غيره من الأشياء، وأن الخلاف بينهما ينحصر فى أن الحد أكثر تفصيلا بإزاء مدلوله مقارنة بالاسم، الأمر الذى يفهم منه أنهما يستويان لديه أيضا من جهة نوعية التعريف بهما، فكلاهما من قبيل التعريفات اللفظية اللغوية، التى يتم فيها إيضاح لفظ مجهول الدلالة، بالمعنى: المعلوم فى ذاته، والمعلوم الدلالة عليه بأحدهما (الاسم أو الحد).

وإن ذلك يبدو للوهلة الأولى قصورا فى نظرة الإمام ابن تيمية لقضية الحد، وأنه فهمه فى جانبه اللغوي، وغفل تماما عن جانبه المنطقي، الذى ينصب على التعريف بالمعاني والمسميات المجهولة فى ذاتها.

إلا أن النظرة المتعمقة والشاملة لفكر الإمام ابن تيمية بهذا الخصوص، تكشف عكس ذلك تماما، إذ يقدم الإمام ابن تيمية تحليلا وتحقيقا شاملا لهذه القضية، يستفتحه بقوله: "المقول فى جواب ما هو؟ المطلوب تعريفه بالحد، هو جواب لقول سائل قال: ما كذا؟ كما يقول: ما الخمر؟ أو ما الإنسان؟ أو ما الثلج؟ فهذا الاسم المستفهم عنه المذكور فى السؤال: إما أن يكون السائل غير عالم

---

(1) السابق، ص٣٩.

بمسماه، وإما أن يكون عالما بمسماه"[1].

ويوضح الإمام ابن تيمية الفرق بين كلتا الحالتين: حقيقته، وطريقة التعريف فيه. فيقول: "ثم إن هذا الاسم المسئول عنه الذى لا يعلم السائل معناه، إذا أجيب عنه بما يقال فى جواب ما هو؟ ينقسم حال السائل فيه إلي نوعين: أحدهما: أن يكون قد تصور المعنى بغير ذلك اللفظ، ولكن لم يعرف أنه يعنى بذلك اللفظ، فهذا لا يفتقر إلا إلي ترجمة اللفظ، كالمعاني المشهورة عند الناس من الأعيان والصفات والأفعال: كالخبز، والماء، والأكل، والشرب، والبياض، والسواد، والطول، والقصر، والحركة، والسكون، ونحو ذلك. والثاني: أن يكون غير متصور للمعنى، كما أنه غير عالم بدلالة اللفظ عليه، وهذا يحتاج إلي شيئين: إلي ترجمة اللفظ، وإلي تصور المعنى. إلي حد: الاسم، والمسمى"[2].

فالقسم الأول يمثل الحدود والتعريفات اللفظية، ويقول الإمام ابن تيمية مبينا أهميتها – رغم تقليل المناطقة من شأنها- "ومن هذا الباب، ذكر غريب القرآن والحديث وغيرهما، بل وتفسير القرآن وغيره من سائر الكلام، وهو فى أول درجاته من هذا الباب، فإن المقصود ذكر مراد المتكلم بتلك الأسماء أو بذلك الكلام، وهذا الحد هم متفقون على أنه من الحدود اللفظية، مع أن هذا هو الذى يحتاج إليه فى إقراء العلوم المصنفة، بل فى قراءة جميع الكتب، بل فى جميع أنواع المخاطبات"[3].

ويضيف الإمام ابن تيمية فيقول: "وهذه الحدود معرفتها من الدين، فى كل

---

(1) السابق، ص٤٨.

(2) السابق، ص٥٤ – ٥٥.

(3) السابق ، ص٤٩.

لفظ هو فى كتاب الله -تعالى- وسنة رسوله ﷺ ثم قد تكون معرفتها فرض عين، وقد تكون فرض كفاية، ولهذا ذم الله -تعالى- من لم يعرف هذه الحدود، بقوله -تعالى- : ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْراً وَنِفَاقاً وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ على رَسُولِهِ﴾[1] " [2].

وقد استطرد الإمام ابن تيمية فى بيان التفصيلات المتعلقة بهذا النوع من التعريفات أو الحدود، إلا أننى أكتفى فى هذا المقام منها، بالإشارة إلي دقة وصفه لهذا النوع من الحدود، باللفظية بدلا من اللغوية، وهو ما يتبين من هذا التحليل الذى قدمه إذ يقول: "وهذه الحدود قد يظن بعض الناس أنها حدود لغوية، يكفى فى معرفتها العلم باللغة والكتب المصنفة فى اللغة وكتب الترجمة، وليس كذلك على الإطلاق، بل الأسماء المذكورة فى الكتاب والسنة ثلاثة أصناف: منها ما يعرف حده باللغة كالشمس والقمر والكوكب ونحو ذلك، ومنها ما لا يعرف إلا بالشرع كأسماء الواجبات الشرعية والمحرمات الشرعية كالصلاة والحج والربا والميسر، ومنها ما يعرف بالعرف العادى وهو عرف الخطاب باللفظ كاسم النكاح والبيع والقبض وغير ذلك"[3].

أما فيما يتعلق بالقسم الثانى، الذى يتضمن إضافة إلي ذلك، الجهل بالمسمى أو المعنى، ويتطلب تصوره ومعرفته أيضا، فيوضح الإمام ابن تيمية حقيقته ويمثل له، فيقول: "وهذا مثل: من يسأل عن لفظ الثلج وهو لم يره قط، أو يسأل عن اسم نوع من الفاكهة أو الحيوان الذى لم يره ولم يكن فى بلاده، أو يسأل عن اسم المسجد والصلاة والحج وكان حديث عهد بالإسلام لم يتصور هذه

---

(1) سورة التوبة: آية ٩٧.

(2) الرد علي المنطقيين، ص٤٩.

(3) السابق، ص٥٢.

المعاني، أو يسأل عن اسم نوع من الأطعمة والأشربة التي لا يعرفها، أو اسم نوع من أنواع الثياب والمساكن التي لا يعرفها. وبالجملة فكل مالا يعرفه الشخص من الأعيان والأفعال والصور إذا سمع اسمه: إما في كلام الشارع، أو كلام العلماء، أو كلام بعض الناس. فإنه إذا كان ذلك المعنى هو لم يتصوره، ولا له في لغته لفظ[1]، فهذا لا يمكن تعريفه إياه بمجرد ترجمة اللفظ، بل الطريق في تعريفه إياه: إما التعيين، وإما الصفة"[2].

والطريق الأول (التعيين): يمثل معرفة الشيء المجهول لمن جهله، بواسطة الإدراك الحسي المباشر له أو لأفراده وجزئياته، كما يقول الإمام ابن تيمية: "وأما التعيين: فإنه بحضور الشيء المسمى ليراه إن كان مما يرى أو يذوقه أو يلمسه ونحو ذلك، بحيث يعرف المسمى كما عرفه المتكلمون بهذا الاسم، فإذا رأى الثلج وذاقه، ورأى الفاكهة أو الطبيخ أو الحلوى وذاقه، أو رأى الحيوان الذي لم يألفه، أو رأى العبادات أو الأعمال التي لم يكن يعرفها، فحينئذ يتصورها ويتصور اسمها كما تصورها أهل اللغة"[3]، فبهذا الطريق تتم معرفة الشيء ومعناه على نحو مباشر، وبالتالي معرفة اسمه كذلك على نحو مباشر كما علمه أهل هذه اللغة.

وإن هذا النوع من التعرف المباشر على الأشياء أو المعاني وأسمائها، لا يمكن اعتباره من قبيل التعريف بالحدود، سواء أكانت لغوية أم شيئية؛لأن الحدود بكلا نوعيها، تعتمد على تحصيل المجهول المطلوب عن طريق لفظ معلوم أو صفات وخصائص معلومة، وهي بذلك من قبيل الإدراك غير المباشر، وليست من قبيل الإدراك المباشر.

---

(1) يقصد: لفظا يعلم الطالب أو السائل معناه.

(2) السابق، ص٥٥.

(3) السابق، ص٥٥-٥٦.

وإن الإمام ابن تيمية كان على وعى دقيق بهذا المعنى، ومستصحباً له فى ثنايا تناوله للطريق الثانى، الذى يتم من خلالـــه معرفـــة المعـــاني والمســـميات المجهولة، والذى يقول فيه: "وأما الطريق الثانى، وهو أن يوصـــف لـــه ذلـــك، والوصف قد يقوم مقام العيان، كما قال النبى ﷺ: (لا تنعت المرأة المرأة لزوجها حتى كأنه ينظر إليها)[1] ولهذا جاز عند جمهور العلماء بيـــع الأعيـــان الغائبـــة بالصفة، هذا مع أن الموصوف شخص، وأما وصف الأنواع فأسهل"[2]، ويبـــين الإمام ابن تيمية أن هذا التعريف هو في حقيقة الأمر، التعريـــف بالحـــد بمعنـــاه الشيئي أو الحقيقي الذى يهتمَ به المنطق، فيقول: "ولهذا التعريف بالوصـــف هـــو التعريف بالحد، فإنه لابد أن يذكر من الصفات ما يميز الموصوف والمحدود من غيره، بحيث يجمع أفراده وأجزاءه، ويمنع أن يدخل فيه ما ليس منه، وهى فـــى الحقيقة تعريف بالقياس والتمثيل؛ إذ الشيء لا يتصور إلا بنفسه أو بنظيـــره"[3]، فهذا النوع من التعريف، هو تعريف للشيء بنظيره عن طريق القياس والتمثيـــل (إدراك غير مباشر) ولكنه ليس من قبيل القياس المستخدم فى التصديقات، وإنما كما يقول الإمام ابن تيمية: إن تصور الحقائق لا يحصل إلا بإدراكها (على نحـــو مباشر) "بالباطن أو الظاهر، وإذا لم تدرك ضرب المثل لها، فيحصـــل بالمثـــال:

---

(1) أخرجه الإمام البخارى فى صحيحه من حديث عبد الله بن مسعود ﷺ مرفوعا بلفظ (لا تباشر المرأة المرأة فتنعتها لزوجها كأنه ينظر إليها) كتاب النكاح، باب لا تباشر المرأة فتنعتها لزوجها، رقم ٥٢٤٠، ٥٢٤١، ص ١١٠٣، طبعة دار ابن رجب، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥هـــ – ٢٠٠٤م، وهى طبعة متميزة مخرجة علي صحيح مسلم وتحفة الأشراف وموافقة للمعجم المفهرس لألفاظ الحديث.

(2) الرد علي المنطقيين، ص٥٦.

(3) السابق، نفس الموضع.

الذى هو قياس التصوير، لا قياس التصديق، نوع من الإدراك"[1].

لكن السؤال الذى يطرح نفسه فى هذا المقام هو: أى الصفات التى يتحقق بها هذا التعريف؟ وكيف يمكن حل الإشكالية المتعلقة بهذا الخصوص، والتى تتمثل فى: أن هذا التعريف مادام تعريفا بالقياس والتمثيل والنظير، فلابد وأن تكون هذه الصفات مشتركة بين المعرف وغيره، ومن جهة أخرى فمادام التعريف لا يكون تعريفا إلا إذا كان جامعا مانعا، فلابد وأن يكون مساويا للمعرف فى العموم والخصوص ولا يكون مشتركا بينه وبين غيره؟

إن هذه الإشكالية يقدم لها الإمام ابن تيمية حلا دقيقا وعمليا إذ يقول: "وبيان ذلك أنه يذكر من الصفات المشتركة بينه وبين غيره ما يكون مميزا لنوعه، فكل صفة من تلك الصفات إنما تدل على القدر المشترك بينه وبين غيره من النوع مثلا، والقدر المشترك إنما يفيد المعرفة للعين بالمثال لا يفيد معرفة العين المختصة؛ إذ الدال على ما به الاشتراك لا يدل على ما به الامتياز، لكن يكون مجموع الصفات مميزا له تمييز تمثيل لا تمييز تعيين؛ فإن غير نوعه لا تجمع له تلك الصفات، وهو نفسه لا يميز إلا بما يخصه، فالحد يفيد الدلالة عليه[2] لا تعريف عينه"[1]، وبذلك يتحقق كلا الشرطين الواجبين لتحصيل

([1]) فصول متفرقة فى المنطق: منشورة ضمن مجموعة الفتاوى، المجلد الخامس، ص١٤٣.

([2]) ينبغى ألا يفهم من ذلك، أن الإمام ابن تيمية يقصد أنها دلالة: كدلالة الأسماء، وكدلالة الحدود بتكوينها عند المناطقة؛ حيث سبق للإمام أن صرح بأن فائدتهما تنحصر فى الدلالة علي الشيء لا تصويره لمن جهله – انظر ص ٧٦-٧٧، من هذا البحث – فالإمام ابن تيمية قصد بالدلالة هناك، دلالة لفظيه علي المعاني التى سبق تصورها فى ذاتها بدونهما، مع نفي تحصيل أى شيء من المعنى بهما، أما الدلالة هنا فهى دلالة معنوية تفيد تحصيل شيء من المعنى بالتمثيل والمقاربة مع نفي تحصيل عينه ونفس ذاته فقط ولذلك نراه يضيف فى شأنها فيقول: "وأنها لا تفيد تعريف عينه،

المعرفة بالشيء المجهول، الذى لم تتسير معرفته بالعيان والمباشرة، فكل صفة على انفرادها تدل على قدر مشترك بينه وبين الغير، وبالتالي هناك علم سابق بمعناها عن طريق هذا الغير، وهى بمجموعها تدل على تمييزه عن الغير والاختصاص به دونه.

ويبرهن الإمام ابن تيمية فى هذا المقام على وجهة نظره -التى سبق بيانها- من أن الحد كما تصوره المناطقة، لا يخرج فى فائدته عن التمييز بين المحدود وغيره: على النحو الذى للأسماء والذى يلحقه بالتعريفات اللغوية، لا على النحو الذى يجعله للتعريف الوصفى الذى قال به هو. حيث يقول: "ومن تدبر هذا تبين له، أن الحدود المصورة للمحدود لمن لا يعرفه، إنما هى مؤلفة من الصفات المشتركة، لا يدخل فيها وصف مختص به، إذ المختص -وإن كان لابد منه فى الحد المميز[2]- فهو لم يتصوره"[3]، ويوضح ذلك فيقول: "ولو عرف المستمع الوصف الذى يخصه، كان قد تصوره بعينه، فيكون هو من القسم الأول الذى يترجم له اللفظ فقط"[4].

ثم يقول: "والمقصود أنه من تصور المحدود بنفسه، فلابد أن يتصور ما

فضلا عن تصوير ما يتنبه له (أى بالأوصاف الخاصة فى ذاتها) وإنما تفيد تعريفه بطريق التمثيل المقارب (وذلك بالصفات المشتركة فى ذاتها، الخاصة بمجموعها) إذ لو عرف المثل المطابق لعرف حقيقته". الرد علي المنطقيين، ص٥٧.

(1) الرد علي المنطقيين، ص٥٦ – ٥٧.

(2) إن هذه الحتمية والضرورة، يستعيض فيها الإمام ابن تيمية بالمختص بمجموع الصفات عن الوصف المختص بمفرده

(3) السابق، ص٥٧.

(4) السابق، نفس الموضع.

يختصه ويميزه عن غيره، وهذا لا يحتاج في تصوره إلي حد[1]، ولكن يترجم له الاسم الدال عليه ويميز له المسمى عن غيره، لكن الحد[2] يكون منبها على الحقيقة، كما ينبهه الاسم إذا كان عارفا بمسماه، وأما من لم يكن متصورا له، فلا يمكن أن يذكر له صفة واحدة تختص بالمحدود، فلا يمكن تعريفه إياه: لا بفصل، ولا خاصة، سواء ذكر الجنس والعرض العام، أو لم يذكر؛ لأن الصفة التي تختص بالمحدود، لا تتصور بدون تصور المحدود؛ إذ لا وجود لها بدونه، والعقل إنما يجرد الكليات إذا تصور بعض جزئياتها، فمن لم يتصور الشيء الموجود، كيف يتصور جنسه ونوعه؟"[3]، فالحد كما هو في عرف المناطقة بتكوينه من جنس وفصل، وكذلك الشأن في الرسم بتكوينه من عرض عام وخاصة، لا يفيد في تعريف المعنى وتصويره في نفس من جهله؛ لأن الصفات المختصة اللازمة المساوية للمحدود في العموم والخصوص، لا تعلم ولا تتصور إلا إذا علم وتصور المحدود بنفسه وعينه.

وإن الأمر اللافت للنظر والجدير بالملاحظة والرصد، هو أن أرسطو نفسه قد اضطر أن يسلك هذا السبيل، عند التطبيق العملي لكيفية استنباط الحد واستخراجه، إذ يقول في الإجابة عن التساؤل المطروح: "كيف يجب أن نتصيد الأشياء المحمولة من طريق ماهو؟" مبينا الطريقة التي تعرف باسم طريقة التركيب فيقول: "إن الأشياء الموجودة دائما لكل واحد: منها ما يفضل عليه وهي

---

(1) يقصد بالحد هنا: الحد الذي يعرف الشيء أو المعنى ويصوره، والذي لا يكون لديه إلا بتجميع الصفات المشتركة علي النحو الذي سبق شرحه.

(2) يقصد بالحد هنا: الحد في عرف المناطقة، والذي لا يعرف الشيء أو المعنى ولا يصوره من وجهة نظر الإمام ابن تيمية، وإنما يميزه ويدل عليه دلالة الأسماء لمن عرف الشيء في ذاته وتصوره قبل ذلك.

(3) السابق، ص٥٩.

أكثر منه، غير أنها لا تخرج عن جنسه"[١]، وهو ما يوضحه ابن رشد في تلخيصه له فيقول: "إن الأشياء المحمولة على الشيء دائما ومن طريق ما هو: منها ما يحمل عليه وهو أعم من الشيء: إما عموما يتجاوز به طبيعة الجنس الذى يوجد فيه ذلك، وإما عموما لا يتجاوز به طبيعة جنس ذلك الشيء، مثال ذلك: أنا قد نحمل على الثلاثة من طريق ما هى: أنها موجودة، وأنها عدد فرد، إلا أن حملنا عليها أنها موجودة، هو شيء يتعدى طبيعة الجنس الذى فيه الثلاثة وهو العدد؛ إذ كان معنى الموجود أعم من العدد، وأما معنى الفرد فإنه وإن كان يفضل على الثلاثة؛ إذ قد يوجد للخمسة وللسبعة وغيرها من الأعداد، فإنه لا يتجاوز جنسها الذى هو العدد"[٢].

وهذه المعاني الكلية أو الصفات المشتركة التى لا تتجاوز في عمومها عموم الجنس، يقول فى شأنها أرسطو: "فينبغى أن نتخير أمثال هذه، إلي أن ننتهى فى تخيرها، إلي مقدار ما يكون كل واحد منها وجوده أكثر، وتكون جميعها ليست بأكثر، وذلك أن هذا قد يلزم ضرورة أن يكون جوهر الأمر"[٣]، ويوضح ابن رشد هذا المعنى فى تلخيصه له فيقول: "وإذا كان ذلك كذلك، فالوجه فى تصيد الحدود بهذه الطريق[٤]، أن يتخير المحمولات على الشيء من طريق ما هو التى لا يتعدى جنس ذلك الشيء ولا يتجاوزه إلي ما فوقه، ونجمعها، إلي أن نجد منها أول جملة يكون كل واحد منها أعم من الشيء، ويكون جميعها مساويا للشيء المقصود تحديده، فإنه إذا اجتمع لنا منها ما صفته

---

(١) كتاب التحليلات الثانية (البرهان): سلسلة منطق أرسطو، الجزء الثانى، ص٤٤١.

(٢) تلخيص كتاب البرهان، ص١٦٤، تحقيق د محمود قاسم – أكمله وقدم له وعلق عليه: د تشارلز بتروث – د أحمد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٢م.

(٣) كتاب التحليلات الثانية (البرهان): سلسلة منطق أرسطو، الجزء الثانى، ص٤٤٢.

(٤) هى طريقة التركيب وهى مقابلة لطريقة التقسيم التى سيرد ذكرها بعد ذلك.

هذه، كان ذلك هو حد تام للشيء"[1].

وبذلك فإن أرسطو انتهى إلي استخلاص الماهية بأمرين اثنين:

١- بالجنس.

٢- بمعاني وإن كانت لا تتجاوز فى عمومها عموم الجنس، إلا أنها مشابهة له، من جهة أن وجود كل واحد منها على حدته أكثر من الشيء المحمولة عليه (أعم منه)، بيد أن التمييز والاختصاص (الفصل) يحصل من اجتماعها.

وإذا أمكن القول تبعا لذلك، بأنه قد سبق الإمام ابن تيمية بهذا الخصوص، وهو ما أقر به الإمام ابن تيمية بشكل غير مباشر، إذ إنه فى ثنايا نقده للحد عند المناطقة، ذكر عبارات للفارابى من كتابه (البرهان)، والتى يحتمل أن تكون شرحا لهذا الموضع من كتاب البرهان الأرسطي، فقال: "وهذا مما يعترف به حذاقهم، حتى قال معلمهم الثانى أبو نصر الفارابي، وهو أعظم الفلاسفة كلاما فى المنطق وتفاريعه، من برهانه: ومعلوم أن الاسم لا يفيد بنفسه تصوير المسمى، وإنما يفيد التمييز بينه وبين غيره، وأما تصور المسمى: فتارة يتصوره الإنسان بذاته -بحسه الباطن أو الظاهر- وتارة يتصوره بتصور نظيره وهو أبعد، فمن عرف عين الخمر إذا لم يعرف مسمى لفظ العقار، قيل له: هو الخمر أو غيرها من الأسماء، فعرفها، ومن لم يعرف عين الخمر بحال، عرف بنظيرها، فقيل له: هو شراب، فإذا تصور القدر المشترك بين النظيرين، ذكر له ما يميزها، فقيل: مسكر، ولكن الكلام فى تصوره لمعنى المسكر، كالكلام فى تصوره لمعنى الخمر، فإن لم يعرف عين المسكر، وإلا لم يمكن تعريفه إلا بنظيره، فيقال: هو زوال العقل، وهذا جنس

---

(1) تلخيص كتاب البرهان، ص١٦٤ - ١٦٥.

يشترك فيه: النوم، والجنون، والإغماء، والسكر. فلابد أن يميز السكر، فيقال: زوال العقل بما يلتذ به، ثم اللذة لابد وأن يكون قد تصور جنسها بالأكل والشرب وغيرهما"[1]، أى أنه يعرف ويتصور بالتمييز الحاصل من اجتماع معاني وتصورات مشتركة بينه وبين غيره (نظائره).

فإنه على الرغم من كل ذلك، فإن أرسطو لم يستطع أن يخرج بهذه الفكرة من الإطار التقليدي لنظرية الحد لديه، باعتباره قسمة ثنائية متقابلة بين: جنس، وفصل أو فصول؛ إذ إنه ظل يقرر الفرق: بين المعاني العامة التى يحصل من اجتماعها الفصل، وبين الجنس، دون مبرر، ولم يستطع أن يطورها ويبلغ بها مداها المطلوب، بأن تصبح إطاراً جديداً للنظرية ، وذلك باعتبار هذه الصفات جنسا فى انفرادها دون تفرقة بين بعضها البعض، وفصلا فى اجتماعهما كلها دون إخراج للبعض.

كما أنه ظل محافظا على إمكانية تحقق الفصل بوصف منفرد، يحصل به

([1]) الرد علي المنطقيين، ص٤١-٤٢. وإن هذا النص الذى أورده الإمام ابن تيمية للفارابى، غير موجود، ولا ما يشبهه، فى كتاب "البرهان" ولا كتاب "شرائط اليقين" اللذين حققهما د ماجد فخرى، ونشرتهما دار المشرق ببيروت، سنة ١٩٨٧م، ومن المرجح أن يكون للفارابى شرح كبير مفقود لكتاب البرهان الأرسطي، علي غرار شرحه الكبير لكتاب العبارة المنشور، وعلي غرار شروح وتفاسير ابن رشد الكبرى، وذلك فى ضوء ما تعطيه المصادر القديمة من عناوين لكتب الفارابي التى تدور علي البرهان، كما يذهب إلي ذلك محقق كتاب البرهان المذكور: د ماجد فخرى (راجع فى ذلك: مقدمة الكتاب المذكور، ص٧-٨) وإذا كان الأمر كذلك، فمن المرجح أن يعود هذا النص الذى أورده الإمام ابن تيمية لهذا المرجع المفقود.

التمييز بذاته دون انضمامه مع غيره، وذلك بإقراره لطريقة القسمة أو التقسيم[1] فى مقابل الطريقة السابقة المعروفة بطريقة التركيب؛ فإن القسمة بطبيعتها انتقال من الأعم إلي الأخص، وهى فى هذا الصدد، لا تتوقف إلا حيث تنتهى إلي صفة واحدة بعينها تساوى المحدود، وإن الأمر لا يخلو فى هذه الحالة : إما أن يعتبر أقرب عام منها جنسا قريبا لها[2]، وإما أن يعتبر عام بعينه تتوافر فيه خصائص بعينها هو الجنس، وأن مادونه مما هو أعم من الصفة الأخيرة الخاصة، هى فصول متدرجة تنتهى به، وفى الحالة الثانية: فإن الزعم بأن الفصل والتمييز حاصل من اجتماعها[3]، لا يعود فى حقيقة الأمر إلي ذات الاجتماع كما هو

([1]) راجع فى تفصيلها: ما ذكره أرسطو فى كتابه: التحليلات الثانية (البرهان): سلسلة منطق أرسطو، الجزء الثانى، الصفحات: ٤٤٤ – ٤٥٠. وراجع أيضا شرح هذا المعنى وتفسيره: تلخيص كتاب البرهان لابن رشد، الصفحات: ١٦٧ – ١٧٢. وقد أوجز هذا المعنى الذى يتبدى شديد الغموض فى النص الأرسطي بسبب ركاكة الترجمة العربية القديمة، وأوضحه غاية الإيضاح، الفارابي إذ يقول: "وأما أخذ الحد بطريق القسمة، فهو هكذا: وهو أنا متى قصدنا لتحديد شيء ما، نظرنا تحت أى جنس هو داخل ، فإن كان له جنس ما أقرب إليه من جنسه العالي ، أخذناه ، وإن لم نعلم له جنسا أقرب إليه من العالي ، أخذنا جنسه العالي وقسمناه بفصلين متقابلين أولين ، ثم نظرنا فى الذى نقصد تحديده تحت أى المتقابلين هو داخل، فإن انحاز فى أحد المتقابلين، نظرنا فى المجتمع من الجنس وذلك الفصل: هل هو مساو فى الحمل للمقصود تحديده؟ فإذا وجدناه مساويا كان ذلك المجتمع حدا لذلك الشيء، وإن كان أعم منه نظرنا، فإن كان للمجتمع اسم مفرد، أخذناه مدلولا عليه باسمه المفرد، وقسمناه أيضا بفصلين متقابلين ، ونجرى منه المجرى الذى جريناه فى الأول، إلي أن يجتمع لنا جملة مؤتلفة: إما من شيئين، أو أكثر، مساوية للمقصود تحديده، فنكون حينئذ قد حصلنا حد ذلك الشيء". كتاب البرهان، ص٥٣.

([2]) يبدو أن الفارابي يميل إلي هذا الاعتبار، من خلال النص الذى سبق إيراده له فى الهامش السابق.

([3]) يبدو أن أرسطو وشارحه ابن رشد يميلان إلي هذا الاعتبار، راجع: المواضع التى سبق الإحالة إليها لهما فى الهامش السابق.

الحال فى الطريقة السابقة (طريقة التركيب)، وإنما يعود إلـي وجـود الصـفة الخاصة المساوية للمحدود فى العموم والخصوص ضمن هذا الاجتماع، والتـى تعتبر كما يقر بذلك أرسطو فى كتابه " ما بعد الطبيعة "، العامـل الحاسـم فـى الفصل والتمييز وفى التحديد، إذ يقول : " فبين أن الفصل الأخير سيكون جوهر الشيء وحده "(١) ، وكما يقول أيضا: "فإن صار فصلا للفصل، فسيكون الواحـد الأخير، الصورة والجوهر" (٢) .

أما فيما يتعلق بالإمام ابن تيمية بهذا الخصوص، فإنه على العكـس مـن ذلك، قد استطاع أن يستفيد من هذه الفكرة ويطورها ليصل بهـا إلـي التعمـيم المطلوب، لينقد بها بعد ذلك النظرية الأرسطية، ويقـرر أن الحـدود المنطقيـة التقليدية التى تعتمد على التمييز بالصفات الخاصة المنفردة، فائـدتها فـى بـاب التعريف، لا تخرج عن نفس فائدة التعريفات اللفظية، حيث تبين معاني الألفـاظ الغامضة لمن كان عالما بالمعاني فى ذاتها، وجاهلا بدلالة هذه الألفاظ الغامضـة عليها.

كما أنه يمكن أن يستنتج من ذلك، أن هذا هو نفس موقفه أيضا من الحـد بتكوينه عند المتكلمين؛ لأن الحد عندهم لا يكون إلا بالصفات المختصة بالمحدود الملازمة له طردا وعكسا، حيث يحكى الإمام ابن تيمية ذلك عنهم فيقول: "وأمـا سائر طوائف النظار من جميع الطوائف: المعتزلـة، والأشـعرية، والكراميـة، والشيعة، وغيرهم ممن صنف فى هذا الشأن من أتباع الأئمة الأربعة وغيـرهم.

---

(١) ما بعد الطبيعة: الترجمة العربية القديمة التى أوردها ابن رشد بنصها فى شرحه لها فى كتابه تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثانى، ص٩٤٨، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٩٠م.

(٢) السابق، ص٩٤٩.

فعندهم إنما تفيد الحدود، التمييز بين المحدود وغيره، بل أكثرهم لا يسوغون الحد إلا بما يميز المحدود عن غيره، ولا يجوز أن يذكر في الحد ما يعم المحدود وغيره، سواء سمي: جنسا، أو عرضا عاما. وإنما يحدون بما يلازم المحدود طردا وعكسا، ولا فرق عندهم بين ما يسمى: فصلا، وخاصة، ونحو ذلك مما يتميز به المحدود من غيره"[1]، وبالتالي فإن هذا الحد ينطبق عليه أنه لا يمكن تصوره بدون تصور المحدود، وبالتالي ينطبق عليه أيضا أن التعريف به من قبيل التعريفات اللفظية، التى يترجم بها معنى اللفظ المجهول لمن كان: عالما بالمعنى فى ذاته، وجاهلا بدلالة اللفظ المجهول عليه.

وبذلك يتبين أن الإمام ابن تيمية كان محقا، عندما نظر إلي الحد بتكوينه التقليدي فى المنطق، وكذلك بتكوينه عند المتكلمين، نظرة جعلته من قبيل التعريفات اللفظية أو اللغوية، وأنه وضعه بذلك فى موضعه الصحيح، كما أنه وضع تكوينا بديلا ودقيقا –وإن لم يكن جديدا من كل نواحيه– للحد الحقيقي أو الشيئي (التعريف الوصفى)، ويلخص الإمام ابن تيمية كل ذلك فيقول: "وهكذا سائر الخواص المميزة للمحدود لا يعرف بها المحدود لمن لم يكن عرفه، فتبين أن تعريف الشيء إنما هو: بتعريف عينه، أو بذكر ما يشبهه، فمن عرف عين الشيء لا يفتقر فى معرفته إلي حد، ومن لم يعرفه فإنما يعرف به إذا عرف ما يشبهه ولو من بعض الوجوه، فيؤلف له من الصفات المشتبهة المشتركة بينه

---

(1) الرد علي المنطقيين، ص١٥. ويؤكد الإمام بدر الدين الزركشى نسبة هذا الرأى للمتكلمين، إذ يقول: "بان مما سبق عن كلام أئمتنا، أن القصد من الحد التمييز بينه وبين غيره، ولهذا قال الأنصارى فى شرح الإرشاد: قال إمام الحرمين: القصد من التحديد فى اصطلاح المتكلمين، الفرق بخاصة الشيء وحقيقته، التى يقع بها الفصل بينه وبين غيره". البحر المحيط فى أصول الفقه، الجزء الأول، ص٧٤، تحقيق د محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ – ٢٠٠٠م.

وبين غيره ما يخص المعرف"[1].

بقى أمر على درجة كبيرة من الأهمية، ينبغى التنويه بشأنه بهذا الصدد، يتمثل فى: أن هناك حاجة ماسة لإعادة دراسة هذه القضية لدى الإمام ابن تيمية دراسة تحليلية متعمقة، تستوعب جوانبها وأبعادها المختلفة، وعدم الاقتصار على تناول الإمام ابن تيمية للحدود اللفظية، وموقفه من الحد بتكوينه الأرسطي وكذا الكلامي: بمعزل عن أسباب هذا الموقف وجذوره، وبمعزل عن النتيجة التى انتهى إليها المتمثلة فى نظريته الخاصة عن الحد الشيئي (الوصفى) وتكوينه، وهو ما قد يؤدى لإعادة مراجعة بعض من الأحكام، التى انتهت إليها عدد من الدراسات والبحوث بهذا الصدد أمثال:

١- الحكم الذى يقول: "فالحد اللفظى إذن، هو الوحيد الذى يستخدم فى العلوم، عبر ابن تيمية فى بساطة عن هذا الرأى، الذى أخذ به جمع من مناطقة الإنجليز" [2]

٢-الحكم الذى يقول: " ولعل أهم ما يوضح موقف ابن تيمية من الحد عموما، هو فهمه للحد بمعناه اللغوي لا بمعناه المنطقي، وفى هذا ما يدلنا على الاضطراب فى فكره" [3]، كما يقول أيضا: " ولكن ألا يحق لنا أن نتساءل، هل أضاف ابن تيمية جديدا فى بحثه نظرية الحد من وجهة نظره؟ الحق أن ما أضافه لم يكن أكثر من التوسع فى الحد اللفظى، الذى أقره المناطقة بصورة لم

([1])الرد علي المنطقيين، ص٥٩-٦٠.

([2]) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، ص٢٠٥.

([3]) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، ص ٣٣٨.

يكن لها نفس القيمة التى كانت له عند ابن تيمية" [١]

٣-الحكم الذى يقول: "نظر ابن تيمية إلي الحدود، نظرته إلي الأسماء وما تدل عليه، فالحدود بمنزله الأسماء، والغاية من الحدود ليس الوصول إلي الماهية كما ذهب المناطقة، وإنما تمييز المحدود بصفته عما ليس لـه، ومـا دام الأمـر كذلك، فإن الحدود ألفاظ ومفردات قام الذهن بتصورها لمجرد التمييز بين شـيء وآخر، وفى هذا رد لمقاله المناطقة حول الحد ووظيفته" [٢] .

ومن ناحية أخرى فإن القول بأن : " نظرة ابن تيمية إلي الحـدود، أكثـر نفعا فى الحياة العملية من الحدود المنطقية الأرسطية. إنها نظرة مفكر عملـي لا ينظر إلي قيمة الشيء إلا من خلال مفعول الفرد والجماعة، وابن تيميـة فـى نظرته هذه يتفق وأتباع الفلسفة العملية البراجماتية" [٣] ، هو حكم يفتقر إلي الدقة بدوره إلي حد ما، فإنه إذا كانت نظرة الإمام ابن تيمية أكثر نفعـا فـى الحيـاة العملية من الحدود المنطقية الأرسطية، فإن ذلك يعود فى المقام الأول؛ لأنها قـد بنيت على أسس علمية صحيحة، أثمرت بجانب الحدود اللفظيـة، عـن إعـادة تأسيس تكوين علمي دقيق للحدود المنطقية، يختلف عن التكوين الأرسطي لهـا، ولا يعود الأمر إلي النظرة العملية فى ذاتها مجردة عن الأسس العلميـة، التـى ادعى هذا الرأى أن الإمام ابن تيمية يتفق فيها مع أتباع الفلسفة البراجماتية.

كما أن ما أشارت إليه إحدى هذه الدراسات، من أن الإمام ابن تيمية فـى

---

(١) السابق، ص٣٥٧.

(٢) جذور علم الاستغراب – وقفة مع الرد علي المنطقيين لابن تيمية، ص٩١، د محمود ماضى، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦هـ-١٩٩٦م.

(٣) المنطق عند ابن تيمية، ص١٢٨.

أحد الأوجه التى انتقد فيها نظرية الحد الأرسطية، والذى يقول فيـه: " الوجـه الثامن: هو أن اشتراطهم مثلا، ذكر الفصول التى هى الـذاتيات المميـزة، مـع تفريقهم بين الذاتي، والعرضي اللازم للماهية، غير ممكن؛ إذ ما من مميز هـو من خواص المحدود المطابقة له فى العموم والخصوص، إلا ويمكن شخصـا أن يجعله ذاتيا مميزا، ويمكن الآخر أن يجعله عرضيا لازما للماهيـة" (١) ، حيـث جاء فى تلك الدراسة تعقيبا على الإمام ابن تيمية : " وابن تيمية هنا واقع إلـي حد كبير تحت تأثير أبى البركات البغدادي ومذهبه فى كل من الذاتي والعرضي؛ حيث يرى أن هذا من قبيل الأوصاف الاعتبارية، لا من قبيل الحقائق الثابتة"(٢).

وتلك الدراسة تعتمد فى ذلك على ما أوجزته مـن قـول أبـى البركـات البغدادي بهذا الصدد، إذ تقول :" فوصف الكاتب مثلا، ذاتي للإنسان من حيـث هو كاتب، كما أنه عرضي له باعتباره حيوان ناطق، كما أن صفة العلم ذاتية له من حيث هو عالم، وإن كانت عرضية له باعتبار آخر، وينتهى أبو البركات إلي أن الحاد إنما يحد ما يسميه ومن حيث يسميه، ففى كل حد وبحسـب كـل اسـم صفات ذاتية، وإن كانت لذلك الشيء المحدود بحسب اسم آخر ومن جهـة حـد آخر صفات عرضية، وتكون أيضا ذاتيات ذلك الحد الذى بحسب ذلـك الاسـم عرضيات لهذا المحدود من حيث تحد بهذا الحد" (٣) .

هو حكم يعبر عن وجهة نظر خاصة أختلف معها؛ لأن النسبة والاعتبـار

---

(١) الرد علي المنطقيين، ص ٧٦-٧٧. وراجع اعتماد الدراسة المذكورة علي هذا النص: المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، ص٣٣٤.

(٢) المدرسة السلفية، نفس الموضع.

(٣) السابق، نفس الموضع . وراجع بالتفصيل ما ذكره البغدادي بهذا الصدد: المعتبر، الجزء الأول، ص٦١-٦٤.

عند الإمام ابن تيمية – كما يتضح من النص المذكور له– هى نسبة واعتبار للأوصاف اللازمة بحسب اختلاف من يقوم بالتحديد، بينما المحدود محدود بجهة واحدة لا يختلف فيها، أما النسبة والاعتبار عند أبى البركات البغدادي– كما يتضح مما نقل عنه– فهى نسبة واعتبار لهذه الأوصاف بحسب اختلاف جهات وجوانب فى المحدود، لكن كل جهة وجانب منها، له صفات ذاتية واحدة بعينها، يتحقق له بها حد واحد بعينه، لا يختلف من شخص لآخر لاعتبار ذاتي شخصى، بل لاعتبار موضوعي خارجي.

وأبو البركات فى ذلك، لم يخرج عن إطار أرسطو؛ لأن أرسطو – كما سيأتى بيانه فيما بعد[١] – يقرر أن من الأشياء، ما يكون مقولا على موضوع (ذاتيا) بالنسبة لشيء ما، ويكون مقولا فى موضوع (عرضيا) فى نفس الوقت لكن بالنسبة لشيء آخر.

كما أن الإمام ابن تيمية من ناحية أخرى حيث كان مقصوده بالنسبة والاعتبار، المعنى الذى سبق بيانه– والذى يختلف فيه عن أبى البركات البغدادي– فإن ذلك لا يعني أنه كان فى هذه القضية بالتحديد من القائلين بنسبية المعرفة وإنكار الحقائق الثابتة، وإنما هو فى هذه القضية، أنكر على ما زُعِمَ أنه حقيقة (التفرقة بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة من جهة الدخول فى الماهية وعدمه) بأن أبان نسبيتها الفردية الشخصية، استنادا للواقع الخارجي الذى يشهد عليها بذلك[٢].

---

(١) انظر ص ٩٩-١٠١، من هذا البحث.

(٢) يقول الإمام ابن تيميه فى موضع آخر– منتقدا الأسس التى استند إليها المناطقة فى تفرقتهم بين الصفات الذاتية والعرضية اللازمة– " وما ذكروه من أن ما جعلوه هو الذاتي، يتقدم تصوره فى الذهن لتصور الموصوف، دون الآخر، فباطل من وجهين: أحدهما: إن هذا

ولذلك فإن ما تابعت فيه تلك الدراسة، ورتبته من أحكام، إذ ورد فيها : "وقد بينت – فيما سبق – أن التعريف القائم على هذا الاعتبار، يكون تعريفا لحالات متغيرة، ولا يكون تعريفا لحقائق ثابتة، وهذا يخالف ما يذهب إليه المناطقة فى التعريفات الحقيقية، ولا يخفى ما فى كلام ابن تيمية وأبى البركات البغدادي من القول بالنسبية، الأمر الذى حمل المعلم الأول وقبله سقراط، على الاتجاه إلي حقائق الأشياء؛ لإبراز الصفات الثابتة فيها كأساس للتعريف، وحد الأشياء بحقائقها، لا بما يعتبره الشخص المعرف، وكان هذا الموقف إظهاراً لخدع السوفسطائيين وحيلهم اتجاه المعرفة والعلم. على أنه لا يخفى أنه مع اختلاف الناس فى تصورهم واستدلالهم، لا يمكن وصف الحقيقة العلمية بالاعتبار الشخصى، إنما تعتبر بالواقع ونفس الأمر" (١)

هى بالتالي نتائج أختلف معها .

خبر عن وضعهم؛ إذ هم يقدمون هذا فى أذهانهم ويؤخرون هذا، وهذا تحكم محض، فكل من قدم هذا دون هذا، فإنما قلدهم فى ذلك، ومعلوم أن الحقائق الخارجية المستغنية عنا، لا تكون تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها، فليس إذا فرضنا هذا مقدما وهذا مؤخرا، يكون هذا فى الخارج كذلك، وسائر بنى آدم الذين لم يقلدوهم فى هذا الوضع، لا يستحضرون هذا التقديم والتأخير، ولو كان فطريا، لكانت الفطرة تدركه بدون التقليد المغير لها، كما تدرك سائر الأمور الفطرية، والذى فى الفطرة، أن هذه اللوازم كلها لوازم للموصوف . . . . أما أن يكون هذا خارجا عن الذات، وهذا داخلا فى الذات، فهذا تحكم ليس له شاهد: لا فى الخارج، ولا فى الفطرة" . الرد علي المنطقيين، ص ٧١-٧٢.

(١) المدرسة السلفية، ص ٣٤٥.

المبحث الثانى
الجانب الوجودى لنظرية الحد.

الجوهر والعرض:

إن الوقوف على تحديد أرسطو لمفهوم كل من الجوهر والعرض، وطبيعتهما من ناحية الوجود، يؤدى إلي معرفة أدق بنظرية الحد لديه، وأبعادها الميتافيزيقية فى نفس الوقت، وبداية فهو يتناول هذه القضية فى كل من المنطق والميتافيزيقا، فى كتابيه: المقولات، و ما بعد الطبيعة. على نحو تلتبس فيه المعرفة بالوجود.

وهو يبتدئ هذا التناول فى المقولات بقسمة الموجودات وتصنيفها، التصنيف الذى يؤول بها إلي جواهر وأعراض، وتقسيم كل منهما بدوره قسمين: كلية، وشخصية أو جزئية. فيقول: "الموجودات: منها ما تقال على موضوع ما، وليست البتة فى موضوع ما، كقولك: الإنسان، فقد يقال على إنسان ما، وليس هو البتة فى موضوع ما. ومنها ما هى فى موضوع، وليست تقال أصلا على موضوع ما"(١) .

وقبل ذكر المقصود بكل من القسمين السابقين، وقبل الاسترسال فى سرد بقية الأقسام، يجب إيضاح الفرق بين: القول على موضوع، والقول فيه.

---

(١) المقولات: سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص٤.

إن أرسطو فى هذا المقام قد صرح بمقصوده فيما يتعلق بالمعنى الثانى، إذ تابع فقال: " وأعني بقولي فى موضوع: الموجود فى شىء لا كجزء منه، وليس يمكن أن يكون قوامه من غير الذى هو فيه، ومثال ذلك: نحو ما، فإنه فى موضوع أى فى النفس، وليس يقال أصلا على موضوع ما. وبياض ما، هو فى موضوع أى فى الجسم؛ إذ كان كل لون فى جسم، وليس يقال البتة على موضوع ما"[1] ، ويشرح هذا المعنى ابن رشد فى عبارات دقيقة، فيقول: "ومنها ما هو فى موضوع، أى: ليس جزءا منه، ولا يمكن أن يكون قوامه من غير الموضوع، وليس يحمل على موضوع البتة أى من طريق ما هو، وهذا هو شخص العرض المشار إليه، مثل: هذا السواد المشار إليه، وهذا البياض المشار إليه، الموجود فى الجسم المشار إليه؛ إذ كل لون فى جسم"[2] .

وإن ذلك يعني أن المقول فى موضوع، هو الذى لا يقوم وجوده بذاته، وإنما يقوم بغيره متمثلا فى الموضوع، إلا أن هذا القيام بالموضوع لا يجعله جزءا منه، وإنما هو خارج عنه، ولذلك لا يعرف جوهره وماهيته.

أما فيما يتعلق بالمعنى الأول، وهو المقول على الموضوع، فإن أرسطو قد اكتفى هنا بالتمثيل له بالإنسان العام الذى يقال على إنسان معين - الذى هو موضوعه - دون أن يكون فيه أو في غيره، إلا أنه يفهم من كلامه، أن معنى القول على الموضوع، هو مقابل لمعنى القول فى موضوع، من جهة وضع كل منهما بإزاء الموضوع، ولذلك يفترض أنه أيضا: لا يقوم وجوده بذاته وإنما يقوم وجوده ويتحقق بموضوعه، إلا أن ذلك على جهة كونه جزءا منه ولذلك يعرف جوهره وماهيته. وقد أشار ابن رشد فى شرحه لهذا الموضع إلي الجزء الأخير

---

(1) السابق، نفس الموضع.

(2) تلخيص كتاب المقولات، ص٧٩.

من هذا المعنى(كونه جزءا من موضوعه يعرف ماهيته وجوهره) دون أن يذكر الجزء الأول منه (كونه لا يقوم وجوده ولا يتحقق بدون موضوعه) حيث يقول: "أى منها ما يعرف من جميع ما يحمل عليه جوهره وماهيته، ولا يعرف من موضوع شيئا خارجا عن جوهره، وهذا هو الجوهر العام، مثل : الحيوان، والإنسان، فإنها إذا حملا على شيء، عرفا منه جوهره وذاته، لا شيئا خارجا عن ذاته"[1]

لكن هذا المعنى لا يختص بالجوهر الكلي أو العام، فإن الفصل أيضا بدوره، هو جزء من موضوعه، يعرف جوهره وماهيته، ولذلك فإنه ينطبق عليه أنه يقال على موضوع، ولا يقال فيه، ولذلك فإن أرسطو يعود فيقرر ذلك، إذ يقول: " إلا أن هذا ليس بخاصة للجوهر، فإن الفصل أيضاً، هو مما ليس في موضوع، فإن: الماشى، وذا الرجلين، يقالان على موضوع أى على الإنسان، وليسا فى موضوع"[2]

وإن ذلك يؤكد مقصود أرسطو من قوله: القول على موضوع فى هذا السياق، على النحو الذى سبق تقريره، وينفي ما قد يتوهم من أنه قد يعني الوجود فى الشيء وفى غيره دون اختصاص به (الجنس)، فإن الفصل يوجد فى الشيء ويختص به، وهو عند أرسطو من المقول على الموضوع لا فيه.

أما فيما يتعلق ببقية أقسام الموجودات فى التصنيف الأرسطي، فيذكرها أرسطو فيقول: "ومنها ما تقال على موضوع، وهى أيضا فى موضوع، ومثال ذلك: العلم، فإنه فى موضوع أى فى النفس، ويقال على موضوع أى على

([1]) السابق، نفس الموضع.

([2]) المقولات: سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص١٠

الكتابة. ومنها ما ليست هى فى موضوع، ولا تقال على موضوع، ومثال ذلك: إنسان ما، أو فرس ما، فإنه ليس شىء من ذلك وما جرى مجراه، لا فى موضوع، ولا يقال على موضوع"[1] ، وقد اكتفى فى بيان معنى كل من هذين القسمين بالتمثيل لهما، ومما لا شك فيه، أن معناهما يتضح أيضا بجانب ذلك، من خلال مقارنتهما بالقسمين السابقين.

ففيما يتعلق بالقسم الثالث، فإنه يتضح من خلال التمثيل الأرسطي، أنه يتحقق فيه كلا المعنيين: القول فى الموضوع، والقول على الموضوع، لا بجهة ونسبة واحدة، وإنما بجهتين ونسبتين مختلفتين، على النحو الذى يوضحه ابن رشد فى شرحه لهذا المعنى إذ يقول: "أى يحمل على شيئين: يعرف من أحدهما ماهيته، ولا يعرف من الآخر ماهيته. من جهة أنه جزء جوهر من الذى يعرف ماهيته، وليس بجزء جوهر من الذى لا يعرف ماهيته بل قوامه بالموضوع، وهذا هو العرض العام، مثل حملنا العلم: على النفس، وعلى الكتابة. فإنا نقول: إن الكتابة علم، والعلم فى النفس، فإذا حملناه على الكتابة عرف جوهرها؛ إذ كان جنسا لها يليق أن يعطى فى جواب ما هى الكتابة، وإذا حمل على النفس، فقيل فى النفس علم، عرف شيئًا خارجا عن ذاتها"[2].

وبذلك فإن الأعراض الكلية أو العامة، هى أعراض من جهة كونها تقال فى موضوع، أى لا يتحقق قوامها ووجودها إلا بوجودها فى موضوع، ودون أن تكون جزءًا داخلا فيه مقوما لجوهره وماهيته، متمثلا ذلك الموضوع الذى تقال فيه: فى الجواهر الأول (الجزئية)، والجواهر الثوانى (الكلية). وهذه الأعراض الكلية أو العامة هى جواهر من جهة أخرى: جهة كونها تقال على

---

(1) السابق، ص٤.

(2) تلخيص كتاب المقولات، ص٧٩.

موضوع، إلا أن هذا الموضوع لن يكون إلا عرضا من الأعراض بدوره، فتشكل جزءًا من ماهيته وجوهره، بأن تكون جنسا أو فصلا له.

أما القسم الأخير في هذا التصنيف، فهو كما يوضح ابن رشد: "ليس يحمل على موضوع أصلا: لا حملا يعرف جوهره. ولا هو في موضوع: أي ليس يحمل على موضوع يعرف منه شيئا خارجا عن جوهره. وهذا هو شخص الجوهر المشار إليه، مثل: زيد، وعمرو. فإنه ليس يحمل على شيء على المجرى الطبيعي، لا حملا معرفا جوهر الموضوع، ولا حملا غير معرف له"[1].

أما فيما يتعلق بما أورده أرسطو بهذا الخصوص في كتابه ما بعد الطبيعة، فقد ذكر أن الجوهر يؤول في النهاية إلي معنيين أو نوعيين، إذ يقول: " فيعرض أن يقال الجوهر بنوعين: أحدهما: الموضوع الأخير الذي لا يقال على غيره، والآخر: الذي يدل على هذا الشيء وهو منفصل من الأشياء كصورة كل شيء ومثاله"[2]. فالأول هو الجوهر الجزئي الذي هو موضوع أخير لا يقال على غيره، والثاني هو الجوهر الكلي الذي يدل على ماهية الجوهر الجزئي المعين بالإشارة (المحسوس) دون أن يكون خاصا به (هو ما يقصده أرسطو من قوله: وهو منفصل من الأشياء) بل هو جنس له ومثال.

وأما العرض، فقد ذكر له في هذا الكتاب معنيين، إذ يقول: "والعرض أيضا يقال: الذي هو لشيء ويقال له بالحقيقة لكنه ليس بالضرورة ولا أكثر

---

(1) السابق، ص٨٠.

(2) ما بعد الطبيعة: الترجمة العربية القديمة التي أوردها ابن رشد بنصها في شرحه لها في كتابه تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثاني، ص٥٦٤.

ذلك، مثل: ما إن حفر حافر حفرة لغرس وأصاب كنزا، فهذا عرض لحافر الحفرة أن يجد كنزا، فإنه ليس بمضطر أن يكون هذا من ذلك ولا أن يكون بعده، ولا أكثر ذلك، أى أن يكون يصيب آخر يحفر كنزًا"[1]، وهذا المعنى هو أحد معاني العرض التى اهتم أرسطو ببيانها فى هذا الموضع، وهو ثبوت شيء لشيء ما بالاتفاق أو المصادفة، دون وجود: رابطة ضرورية لازمة، أو رابطة راجحة غالبة. وهو خارج عن نطاق القضية التى تتعلق بالجوهر والعرض الاصطلاحى، فإن معنى العرض فى نطاقها، ينحصر فى المعنى الثانى الذى أورده له أرسطو فى هذا المقام، إذ يقول: "ويقال عرض بنوع آخر مثل: جميع التى لكل واحد بذاته وليستَ فى الجوهر، مثل: ما للمثلث قائمة، فأما هذه فممكن أن تكون أبدية أيضا، وأما من تلك فَوَلَاً واحد"[2]، فالعرض بهذا المعنى: هو ما كان فى ذاته وطبيعته لا يوجد مستقلا بنفسه بل يوجد فى غيره، دون أن يكون جزءًا من جوهره، وقد بين أرسطو فى هذا النص، أن هذا النوع من العرض: منه يكون لازماً للموصوف أو الموضوع الذى قام هذا العرض به وتحقق فيه، ومنه ما يكون مفارقاً له، فيصدق عليه أيضاً المعنى الأول من معاني العرض، الذى هو أبدا مفارق زائل لا لزوم فيه ولا ثبات له.

وإن القراءة التحليلية لهذه النصوص الأرسطية، تكشف عن أمرين على جانب كبير من الأهمية:

الأول: وجود ارتباط وثيق بين التصورات الأرسيطة المتعلقة بكل من الجوهر والعرض، ونظرية الحد لديه ، فإن التفرقة التى أقامها أرسطو بين المقول على موضوع والذى يتمثل فى الجواهر الكلية، وبين المقول فى موضوع

---

(1) السابق، ص٦٩٢.

(2) السابق، ص٦٩٣.

والذى يتمثل فى الأعراض بنوعيها : كلية، وجزئية. وإلحاقه الفصل بالقسم الأول (المقول على موضوع) دون تبرير لتخصيصه بهذا الإلحاق، لاسيما مع تأكيده بأن الأعراض منها ما هو لازم غير مفارق، ويضاف إلي ذلك التفرقة التى أقامها بين الجواهر الكلية والأعراض الكلية فى القسم اللازم منها (التى وإن وجدت فى الشيء وفى غيره ، فشأنها شأن الجواهر الكلية لا تنفك عنه) والتى لا مبرر لها أيضاً؛ لأنه مادام قد قرر بأن هذا العرض الكلي هو جوهر بنسبة وجهة (بالنسبة لعرضه الجزئي أو الذى دونه فى الكلية)، وما دام هذا العرض الأخير لازما، فهو لا ينفك عن جوهره الجزئي أو المساوى له فى الكلية، وما دام رأى أرسطو قد خلا من تبرير علمى مقبول للتفرقة بين هذا العرض الخير اللازم وبين الفصل، ومادام كل ذلك يؤدى إلي التسوية بينهما فى كونهما جزءا من الجوهر الجزئي أو المساوى لهما فى الكلية وداخلين فى ماهيته، فبالتالي ليس هناك فارق حقيقي أيضاً بين ما ادعى أنه جوهر كلي، وبين ما ادعى أنه عرض كلي[1].

([1]) فى المبحث السابق : تمت مناقشة قضية التفرقة بين الفصل والخاصة ، دون قضية التفرقة بين الجنس والعرض العام ، والتى ارتأيت إرجائها لهذا المبحث ، حيث كان الأنسب مناقشتها بعد أن تتبين بقدر كاف ، من خلال التصورات الأرسطية المرتبطة بالجوهر والعرض، والتى كان مقام الحديث فيها هنا. ومما تجدر الإشارة إليه ، أن الإمام ابن تيمية كان مستوعباً فى نقده لهذه القضية ؛ إذ انتقد هذه التفرقة فى كلا جانبيها ، إذ يقول : " فإن الحد الحقيقي إذا أريد به ما زعموه ، فإنه لا حقيقة له فى الخارج ؛ إذ يريدون أن الموصوف فى نفسه مؤلف من بعض صفاته اللازمة له التى بعضها أعم منه وبعضها مطابق له ، دون بعض صفاته اللازمة المساوية لتلك العامة فى العموم وللمطابقة فى المطابقة ، وأن حقيقته هى مركبة من تلك الصفات دون غيرها ، وأن تلك الحقيقة يصورها الحد دون غيره ، فهذا ليس يحق " –الرد علي المنطقيين، ص ٣٠- ويقول أيضاً :"العلم بوجود صفات مشتركة ومختصة حق ، لكن التمييز بين تلك الصفات: بجعل بعضها ذاتيا تتقوم منه حقيقة المحدود، وبعضها لازما لحقيقة المحدود، تفريق باطل، بل جميع الصفات الملازمة للمحدود – طرداً

فهذه التفرقة بكلا جانبيها ، والتى لم يقدم لها أرسطو تبريـراً ، هـى مـا قامت عليه نظرية الحد الأرسطية فـى اعتمادهـا علـى الجـنس والفصـل : باعتبارهما، جزءا من الجوهر الموضوع وداخلين فى ماهيته. وفـى اسـتبعادها للعرض العام والخاص فى القسـم اللازم للجوهر الموضوع منهما: باعتبارهمـا -رغم لزومهما- ليسا جزءا منه وخارجين عن ماهيته .

الثانى: وجود ارتباط وثيق بين التصورات الأرسطية المتعلقة بكـل مـن الجوهر والعرض، والتى تشكل الأساس الذى قامت عليه نظرية الحد لديه، وبين التصورات المتعلقة بالذات الإلهية؛ لأن أرسطو أقام تفرقه لا مبرر لهـا : بـين المقول على موضوع، والذى يتمثل فى الجواهر الكلية أو الصفات الجوهريـة العامة التى تحمل على الذات أو الموضوع أو الجوهر- سواء كان جزئيا معينـا أم كان دونها فى الكلية – فتعرف ماهيته وجوهره. وبين المقول فى موضـوع، والذى يتمثل فى العرض أو الصفات العرضية بنوعيها:كلية أو عامة ، وجزئيـة أو خاصة. التى تحمل فى هذا الموضوع أو الذات أو الجـوهر ، فـلا تعـرف ماهيته وجوهره – حتى ولو كانت لازمة له لا تنفك عنه- ثـم ألحـق الفصـل بالقسم الأول (المقول على موضوع)، واعتبره صفة جوهرية خاصـة، تحمـل وتقال على هذا الموضوع أو الذات أو الجوهر، فتعرف ماهيته وجوهره ، ثم قام بعد ذلك باعتبار التغاير بين الصفة الجوهرية الخاصـة (الفصـل)، والصـفة الجوهرية العامة (الجنس) – رغم أن كليهما مقولان على الموضـوع لا فيـه – تركيباً فى هذا الموضوع أو الذات أو الجوهر ، يتنافى مـع التصـور الفلسـفي للوحدانية، الذى يتمثل فى البساطة المطلقة التى لا كثرة فيها بوجه من الوجـوه،

وعكسا- هى جنس واحد ، فلا فرق بين الفصل والخاصة ، ولا بين الجنس والعرض العام ".
نقض المنطق ، ص ١٨٩

ويجب من ثم تنزيه واجب الوجود أو المبدأ الأول أو الألوهية عن الاتصاف بها، طبقاً لهذا المنظور الفلسفي(وهو ما سيأتى بيانه تحت العنوان القادم :الجوهر والعرض).

وبالتالي فإن هذه التفرقة المصطنعة التى أقامها أرسطو: بين المقول على موضوع، والمقول فى موضوع. ستمثل سبباً إضافياً لاعتبار ذلك تركيباً وانقساما، يلحق هذا الموضوع أو الجوهر أو الذات الموصوفة بهذه الصفات، ويتنافى مع التصور الفلسفي للوحدانية –من باب أولى– ومن ثم يجب تنزيه واجب الوجود أو المبدأ الأول أو الذات الإلهية عن الاتصاف بها، طبقا لهذا المنظور الفلسفي.

وهو موقف سيؤدى إلي تجريد الذات الإلهية من الاتصاف الحقيقي بأى صفة عن الصفات، وإلي إفراغ هذه الصفات من مضمونها، لتصبح مجرد عبارات لفظية لا معنى لها –كما سيأتى بيانه–[١].

الجوهر والماهية:

إن أرسطو يعتبر التغاير بين الصفات الجوهرية أو الذاتية، الذى يتمثل فى: كون بعضها صفة جوهرية عامة (جنسا)، وكون بعضها صفة جوهرية خاصة (فصلا). والتى تدل على ماهية الذات أو الجوهر الموضوع لهذه الصفات، والتى منها يتكون الحد المتعلق بهذا الجوهر أو الموضوع، تركيباً لا يكون إلا لجوهر أو ذات أو موضوع مركب، ويتنافى مع تصوراته عن الجوهر الواحد البسيط.

---

(١) انظر: الباب الثانى:الفصل الثانى. من هذه الدراسة .

وأرسطو يبتدئ تناول هذه القضية، بطرح هذا التساؤل الذى يقـول فيـه: "لأى سبب هو واحد، الذى نقول :إن كلمته هى حد، مثل: كلمة الإنسان: حيـوان ذو رجلين. فلتكن هذه كلمته، لم هذا واحدا وليس هـو كثيـر أى حيـوان وذو رجلين" [1].

وإن السؤال عن العلة والسبب فى هذا المقام ، هو سؤال عـن الكيفيـة أو الشكل أو الصورة التى تكون عليها هذه الوحدة، ولذلك فإنه يبتدئ فـى إجابتـه على هذا التساؤل، بإقرار القسمة والأجزاء التى يعطيها الحد وتعيينها، فيقـول: "لكن ينبغى أن يكون الفحص أولا، عن الحدود التى تكون على قدر القسم، فإنـه ليس فى الحد شىء آخر، ماخلا: الجنس الذى يقال إنه أول، والفصل" [2].

ثم يأخذ فى تقرير هذه القضية التى سوف يعتمد عليها بهذا الخصـوص، فيقول: "وأيضاً ذلك بين بهذا النوع، فإنه لا يمكن أن يكون جوهر من جواهر إذ هى واحد، كالتى بالفعل، فإن الاثنين اللذين هما بالفعل على هذه الحال، لا تكون فى وقت ما واحدا بالفعل، بل إن كانت اثنتين بالقوة ستكون واحدا" [3].

ثم يبين ما يترتب على ذلك بالنسبة: للجوهر، وللحد –الذى هو فى المقـام الأول يكون حدا للجوهر– فيقول: "وعلى ما قيل الآن ، فليس حد للجـوهر، ولا لشىء آخر البتة، إلا أن يقال: إنه نوع ما، يكون حدا، وبنوع آخـر لا يكـون،

---

(1) ما بعد الطبيعة :الترجمة العربية القديمة التى أوردها ابن رشد بنصها فى شرحه لها فى كتابه تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثانى،ص٩٤٢.

(2) السابق، ص٩٤٧.

(3) السابق، ص٩٧٠.

وسيكون هذا القول إذاً، من الأقاويل التى تقال من بعد"[1]، وهو يريد أن الجوهر لما كان مركبا من أشياء كثيرة بالقوة، وصار بها واحدًا بالفعل، فبذلك يتبين نوع المركبات الذى يكون به الحد، والنوع الذى لا يكون، وهو أنه من مركبات بالقوة لا بالفعل.

ويعود أرسطو إلي هذا التساؤل من جديد كما وعد، إذ يقول : " وأما فى التحير الذى قد قيل فى الحدود والأعداد : أى ما العلة فى أن تكون واحدا ؟ فإن جميع التى لها أجزاء كثيرة ، وليست بكليتها كالكوم ، بل كليتها شىء ما له الأجزاء، فله علة . فإن فى الأجسام أيضاً لبعضها علة، إنيتها: اللمس ، ولبعضها اللزوجة ، أو انفعال آخر مثل هذا . وأما الحد: فإنه كلمة واحدة ، ليس بالعقد، مثل: كتاب الناس –يعني كتاب أوميرش الأول– بل بأنه لشىء واحد ، فما الذى يصنع الإنسان واحدًا ؟ ولم هو واحد وليس هو أشياء كثيرة مثل: الحى، وذى الرجلين ؟ " [2] .

فهو هنا يتعرض للإشكال السابق الذى يتعلق بالعلة، وهى علة صورية تتعلق بالشكل والكيفية، التى صار بها الحد واحدا مع أنه مكون من جزئين، وهو يقرر صدق القضية العامة التى اعتمد عليها بهذا الصدد: وهى أن كل ما كان مركباً من أجزاء على نحو معين ومقصود، وليس كيفما اتفق ككومة متكدسة من الرمال أو ما شابه، فإن له كيفية وصورة معينة: مقصودة، ومطردة. تتحقق بها وحدته وهو يضرب المثل لذلك بالأجسام الطبيعية ذات الأجزاء، فإنه فى بعضها تتمثل العلة أو الكيفية التى تتحقق بها وحدتها فى التلامس أو التماس والاتصال بين أجزائها، وفى بعضها تتمثل فى اللزوجة أو الاختلاط والامتزاج ،

---

(1) السابق، ص٩٧٤.

(2) السابق، ص١٠٨٩.

وهكذا. وتطرق أرسطو بعد ذلك إلي الحد، فذكر أنه كما شرح ذلك ابن رشد في تفسيره: "قول واحد، ليس بحروف الرباط مثل: شعر أوميرش الذى سمي كتاب الناس، فإن هذا الشعر إنما هو واحد بالرباط[1]، بل الحد إنما صار واحدًا؛ لأنه صار لشيء واحد وهو الإنسان[2]".

ولكن إذا كانت وحدة الحد تعود إلي وحدة المحدود ، فإن ذلك يعيد طرح التساؤل من جديد حول كيفية وحدة المحدود ، ولم لا يكون هو في ذاته متكثراً بالأجزاء التي يتكون منها الحد؟

إن أرسطو بعد أن أعاد طرح هذا التساؤل، ذكر وجهة النظر المخالفة وانتقدها، ثم ذكر الجواب الذى يرتضيه، فقال: "وأيضاً بنوع آخر، إن كان كقول بعض الناس: شيء ما : هو حيوان، وهو ذو رجلين. فلم ليست تلك الإنسان؟ فيكون الناس بنوع الاقتباس: لا من إنسان واحد بل من اثنين، وكذلك من حيوان ذي رجلين. وبنوع كلي – إذ لا يكون الإنسان واحدًا بل أكثر – حيوان وذو رجلين أيضاً. فبين أنه إن سلك هذا المسلك كعادتهم في الحدود والقول، أنه لا يمكن أن يؤتى بحل هذا التحير ومسألة العويص، وأما إن كان كما نقول: أن بعضه عنصر، وبعضه سنخ. وأن بعضه بالقوة، وبعضه بالفعل. فخليق ألا يظن التحير في المطلوب[3]".

---

(1) يعني به:الروابط اللفظية وكذلك المعنوية بين الألفاظ والجمل، التي تجعل منها كلاما واحدًا متصلا.

(2)تفسير ما بعد الطبيعة ، الجزء الثاني ، ص١٠٩٢.

(3) ما بعد الطبيعة:الترجمة العربية القديمة التي أوردها ابن رشد بنصها في شرحه لها في كتابه تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثاني ، ص١٠٨٩-١٠٩٠.

وهو يقصد أن وجهة النظر المخالفة، التى تقضى بأن جزئي الحد أو الماهية، هما شيئان متحققان بالفعل، يتكون من اجتماعهما وحدة الحد والمحدود، ككون الإنسان: مكونا من الحيوان، ومن ذى الرجلين. اللذين يتحقق كل منهما بالفعل، يترتب عليها أنه يحتمل أن يكون الناس بنوع الاقتباس (أفراد الإنسان الجزئية المشتركة فى نوع الإنسان) ليسوا من نوع كلي (إنسان) واحد، بل من نوعين كليين (إنسانين) منفصلين، بناء على أن كل واحد من المعنيين يطلق عليه اسم الإنسان، كما يوضح ذلك ابن رشد إذ يقول : "ليس هاهنا معنى يشترك فيه هذان المعنيان اللذين هما: الحيوان، والكثير الأرجل[1]. حتى يكون اسم الإنسان دالا على هذا المعنى المشترك، بل يكون اسم الإنسان: دالا على الحيوان بذاته، وعلى ذى الرجلين بذاته. فلم لا يكون الإنسان إنسانين[2]"، وكذلك يحتمل -كما أضاف أرسطو بعد ذلك- أن تكون هذه الأفراد الجزئية من اجتماع هذين المعنيين (الحيوان، وذى الرجلين) معاً وهنا يكمن هذا الشك المحير وهذه المشكلة العويصة التى يرى أرسطو من وجهة نظره أنها تستعصى على الحل، والتى صرح أيضاً بأن أمرها يعم، ليشمل نفس النوع الكلي (الإنسان العام) كما شمل أفراده الجزئية (الناس بنوع الاقتباس).

وإن هذا الشك المحير والمسألة العويصة كما وصفها أرسطو، هى أمر مختلق لا حقيقة له، وينطوى على مغالطة، وهو إلزام لا يلزم القائلين بهذا القول (كون جزئي الحد أو الماهية شيئين متحققين بالفعل، يتكون من اجتماعهما وحدة الحد والمحدود) بأى حال من الأحوال؛ لأنهم يذهبون إلي أن معنى الإنسان على سبيل المثال، هو اجتماع هذين المعنيين (الحيوان، وذى الرجلين) فقط،، دون أن يكون هناك احتمال آخر وراء ذلك ، والمعنى المشترك بين هذين المعنيين الذى

---

(1) يقصد بذلك أنه ذو رجلين.

(2) تفسير ما بعد الطبيعة ، الجزء الثانى ص ١٠٩٢-١٠٩٣

تساءل عنه ابن رشد، هو نفسه المعنى الحاصل من هـذا الاجتمـاع، ولهـذا لا يصح طبقاً لهذا القول، أن يكون: أفراد الإنسان الجزئية، والنـوع الكلـي لـه. إلا مجموع هذين المعنيين، وإن هذه الكثرة الفعلية التى فيه، عندما تتوحـد بالتركيـب، الذى يمكن فهمه بالقياس على الأمثلة التى ضربها أرسطو نفسه للأجسام الطبيعيـة: إما بالاتصال والتجاور والتلامس، وإما بالاختلاط والامتزاج، وإما بغيـر ذلـك. لا تسوغ إطلاق المعنى الناتج عنها، على كل جزء منها على حدته.

ويبدو أن أرسطو اختلط عليه الأمر، حين ظن أن الوحدة بين كثرة، مثلها مثل الوحدة البسيطة التى يفترضها دوما فى فلسفته، فهذه الوحدة عن كثـرة، لا تنفي الكثرة نفيا تامًا، بحيث ينتفى التميز بين أجزائها، وإنمـا تنفـي الانفكـاك والانفصال الذى يستقل فيه كل واحد منها عن الآخر ، على العكس مـن تلـك الوحدة البسيطة التى تفترض عدم وجود الكثرة رأسا.

وإن ذلك يكشف عن التناقض الأرسطي فى فهم الوحدة بين أجزاء الحـد والمحدود، وكيفيتها، ففى البداية: قرر عموم صدق القضية القائلة بأنه لا تتحقـق وحدة جوهر بالفعل من جواهر كثيرة موجودة بالفعل، بل مـن كثـرة موجـودة بالقوة، وطبقها على القضية التى نحن بصددها، وهو كلام مجمل اتخذ من إجماله وسيلة لهذه المغالطة، فإذا كانت القوة مهما اختلفت صورها وأشكالها، تؤول فـي حقيقتها إلي هذا المعنى الذى يقرره ابن رشد فى تلخيصه لما بعد الطبيعة – بعد تعداده لمعانيها– إذ يقول : " القوة بجهة ما، عدم، لكنها من أصناف الأعدام التى شأن المعدوم فيها أن يوجد فيما يستقبل"[1]، فإن الوحدة بين هذه الجواهر الكثيرة فى حالة تفرقها وانفصالها، هى التى كانت موجودة بالقوة، ثم تحولت من القـوة

---

(1) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٢٦، تحقيق د عثمان أمين، مطبعة الحلبى، القاهرة، سنة ١٩٥٨م.

إلي الفعل، وليس نفس وجود هذه الجواهر فى ذاتها.

وأما افتراض عدم وجود نفس هذه الجواهر فى ذاتها بالفعل كثرة مستقلة ابتداء قبل توحدها، وأنها وجدت حينما وجدت بالفعل ابتداء: كثرة متوحدة متصلة، فإن ذلك يستحيل أن يكون؛ لأن وجود نفس هذه الجواهر فى ذاتها بالقوة، لا ينتج عن نفس جمعها وتوحيدها بذاته وجود بالفعل؛ لأنه من البدهي أن حاصل جمع الأعدام بذاته لا ينتج وجودا، وإنما هى تنتقل من حالتها التى هى عليها بالقوة (وجود مبتدأ كثير بالقوة) إلي نفس هذه الحالة بالفعل (وجود مبتدأ كثير بالفعل)، ليصح لها بعد ذلك، أن ينتج عن الجمع والتوحيد الحاصل بينها، كثرة متوحدة متصلة بالفعل، بتحول نفس هذا الجمع والتوحيد من القوة إلي الفعل؛ لأنه من البدهي أيضا أن حاصل الجمع (الذى كان هو ذاته وجودا بالقوة) بين الموجودات بالفعل، ينتج مجموعا وجوديا واحدا بالفعل.

وإن هذه المغالطة الأرسطية تتضح أكثر، عندما ناقض نفسه فى هذه القضية التى ادعى صدق عمومها المطلق، فقد ذكر: الاتصال، والامتزاج. كأمثلة يوضح بها كيفية تحقق الوحدة بين الأجسام المحسوسة، حيث إن نفس وجود الأجزاء ككثرة مستقلة فى هذين المثلين لم يكن معدوما، وإنما وحدتها بأحدهما (الاتصال أو الامتزاج) هى التى كانت معدومة، ثم تحققت ووجدت بالفعل، وإن ذلك لم يلغ الكثرة الإلغاء التام بحيث ينتفى التميز الكمى أو الكيفى بين بعضها البعض.

وإن أرسطو يعود ليناقض نفسه من جديد، حينما عاد أخيرا إلي القضية التى نحن بصددها، ليقرر أن الوحدة بين الكثرة بهذا الخصوص، تتحقق كيفيتها كما زعم: بأن بعض أجزاء المحدود موجود بالقوة وهو ما شبهه بالهيولي (هى

ما قصده بلفظة العنصر)، والبعض الآخر موجود بالفعل- يمثل تحول الوجود الأول من القوة إلي الفعل- وهو ما شبهه بالصورة (هى ما قصده بلفظة السنخ).

وإن هذا القصد يزداد وضوحا، بما أجمله ابن رشد فى تلخيصه لما بعد الطبيعة لفكرة أرسطو بهذا الخصوص، إذ يقول : " فبين أن الجنس: ليس شيئا أكثر من محاكى الصور العامة للمحدود التى تجرى منه مجرى الهيولى؛ إذ كان هذا شأن الهيولى: أعنى أن تكون مشتركة" ، وفى شأن الفصل يقول: "وهو بالجملة يحاكى الصورة كما أن الجنس يحاكى الهيولى"[1].

فالمغالطة تظل قائمة أيضا فى هذا التصور؛ لأن حاصل جمع وتركيب: عدم إلي وجود. لا يؤدى إلي نتيجة جديدة، ولا إلي وجود جديد، بل هو نفس الوجود السابق يظل كما هو، فأين الوحدة الناشئة عن التركيب والجمع !! فنحن هنا لسنا بإزاء كثرة تحولت إلي وحدة، وإنما بإزاء شيء واحد، تحول من العدم إلي الوجود، أو من الوجود بالقوة إلي الوجود بالفعل.

ويضاف إلي ذلك: أن الشيء الموجود بالقوة، يتحول هو هو بذاته، إلي الوجود بالفعل، ولا يتحول إلي وجود بالفعل مغاير ومختلف عن قوته، فإذا كان الجنس موجودا بالقوة، فإنه سيتحول بالوجود بالفعل إلي جنس أيضا، فكيف يتحول إلي فصل وهو أحد أقسامه فقط دون بقيتها!!

وبذلك يتبين أن التصورات الأرسطية بهذا الخصوص، على تناقضها وعدم اتساقها، فإنها لا تدعم أيضا القول : بأن الحد وتبعا له المحدود، وحدة

([1]) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص٦٠-٦١.

مركبة من أجزاء، بل من المفترض أن تنتهى به إلي أنه واحد بسيط، اختلف حاله من العدم إلي الوجود، فما دامت ليست هناك كثرة حاضرة بين أمرين متحققين بالفعل، بل هى كثرة بين ما كان وما يكون منه، فهى فى حقيقة الأمر قضية عدم ووجود، وهى خارج إطار الجدل الدائر حول الوحدة والكثرة والتركيب، لكن أرسطو يناقض هذه النتيجة بدلا من أن ينتهى إليها؛ حيث اعتبر ذلك كثرة وتركيبا.

وإن هذا الخلل يزداد وضوحا، من خلال تناول فكرة أرسطو عن الواحد البسيط، إذ يقول: "وأما جميع التى ليس لها عنصر : لا معقول، ولا محسوس. فكل واحد منها من ساعته هو واحد الذى هو بالإنية، كمثل: الذى هو هوية ما هو هذا الآن أيضا، ولذلك لا يكون فى الحدود : لا الهوية ، ولا الواحد ، والذى هو ما هو بالإنية هو واحد – كمثل : هوية ما – أيضا"[1].

وإن كلمة عنصر المذكورة فى هذا السياق، تحمل فى طياتها- كما سبق أن تبين- معنى الوجود بالقوة (العدم الذى سيتحول فى المستقبل إلي وجود)، ومعنى الجنس (الصورة العامة أو الصفة المشتركة بين المحدود أو الموصوف وغيره).

ومن خلال الخلط بين كلا هذين المعنيين، يفترض أرسطو وجود أشياء ينتفى عنها هذين المعنيين المختلطين لديه، فهى أبدا ودائما موجودة لا تختلف بالعدم والوجود (واحدة بالإنية أى الوجود)، وهو يضرب لها المثل ببعض الهويات: حين يتحدث عن هوية ما هى دائما على حالها (هو هذا الآن) وهى

---

(1) ما بعد الطبيعة: الترجمة العربية القديمة التى أوردها ابن رشد بنصها فى شرحه لها فى كتابه تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثانى، ص ١٠٩٦.

التى تكون جنسا (هوية لغيرها) لكنها لا جنس لها، ولذلك لا يختلف حالها بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل.

ثم ينفي أرسطو الحد لأنه مركب: عن الوحدة البسيطة المطلقة التى لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، والهوية العامة المطلقة أو الجنس الأعلى الذى لا جنس فوقه.

ويجمل ابن رشد هذا المعنى ويوضحه فى تلخيصه، إذ يقول :" فأما إن كان هاهنا أشياء، ليست لها مواد: لا محسوسة، ولا معقولة. فتلك ليست مركبة أصلا، ولا لها حد أصلا، ولا فيها وجود بالقوة، بل هى فعل محض، وليس السبب فى وحدانيتها شيئا غير ذاتها، وبالجملة الماهية فيها نفس الإنية" (1)

وفى البداية فإنه ينبغى الإشارة، إلي أن الهويات المطلقة أو الأجناس العالية، وإن اعتبرها أرسطو بسائط، اعتمادا على أنه ليس لها أجناس أو عناصر محسوسة أو معقولة، كما وضح ذلك ابن رشد حيث قال : " وإنما قال ذلك؛ لأن هذه الأجناس العالية هى بسائط؛ إذ كان ليس لها أجناس، والحدود إنما تكون للمركبات" (2)

فإنها من المفترض طبقا لفلسفته أيضا، أنها لا تتحقق بذاتها؛ لأنها وجود بالقوة، أى أنها عدم فى حقيقة الأمر لكنه فى سبيله إلي الوجود فى المستقبل، وهو وجود لا يتحقق -من وجهة نظره- إلا بأقسامها وفصولها، وإن أرسطو نفسه قد أكد هذا المعنى، حينما تحدث عن تفاضل الجواهر من حيث الوجود، إذ

---

(1) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص ٧١.

(2) تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثانى، ص١٠٩٨.

يقول:" فأما الجوهر الموصوف بأنه أول بالتحقيق والتقديم والتفضيل، فهو الـذى لا يقال على موضوع ولا هو فى موضوع ما، ومثال ذلك: إنسان مـا، وفـرس ما. فأما الموصوفة بأنها جواهر ثوان، فهى: الأنواع التى فيها توجد الجـواهر الموصوفة بأنها أول، ومع هذه: الأجناس (لـ[١])هذه الأنواع أيضا، ومثال ذلك: أن إنسانا ما، هو في نوع أى فى الإنسان، وجنس هـذا النـوع: الحـى. فهـذه الجواهر توصف بأنها ثوان: كالإنسان، والحى"[٢].

ويقول أيضا : " والنوع- من الجواهر الثانية- أولى بأن يوصف جـوهرا من الجنس"[٣].

وبالتالي فأين هذه الوحدة البسيطة فى الإنيـة أو الوجـود بالنسـبة لهـذه الأجناس العالية، وهى فى حقيقتها عدم أو إمكانية للوجود، لا وجود !! وأين هذه الوحدة البسيطة فى المعنى أو المفهوم بالنسبة لها، وهـى فـى حقيقتهـا وحـدة مستخلصة من كثرة، ومقولة على كثرة !!

إلا أن الأمر الأهم فيما يتعلق بالنص الأرسطي الذى تناول فيـه الواحـد البسيط، أنه اعتبر الحدود مركبة: التركيب الذى ينافى الوحدة البسـيطة. وتبعـا لذلك فإنه لا يمكن أن تتحقق المعاني التى يتضمنها الحد فـى الواحـد البسـيط، ويجب من ثم نفيها عنه، وهو الأمر الذى سيترتب عليه نفي الصفات الإلهية من الأساس، واعتبار الذات الإلهية وجودا محضا، لا ماهية له إلا نفس الوجود، لئلا يلزم التعليل والتركيب، واحتياجها تبعا لذلك إلي علـة ومركـب، وكمـا يقـول

([١]) أضفت هذا الحرف؛ إذ ارتأيت أن السياق لا يستقيم إلا به.

([٢]) المقولات : سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص٧.

([٣]) السابق، ص ٨.

أرسطو استكمالا لنفس ذلكم السياق: "كما أن العنصر الأخير، والسنخ: هى هى، وشيء واحد. فإذا ليست لها علة أخر البتة، ماخلا المحرك بنوع ما من القوة إلي الفعل"[1]، فإن الوحدة الحاصلة بين العنصر (الهيولي أو الجنس) وبين السنخ (الصورة أو الفصل) بالكيفية التى خلط بها هذين المعنيين، وتصورها بين وجود بالقوة ووجود بالفعل، تحتاج إلي علة محركة لتخرج هذه القوة إلي الفعل.

وإن الإمام ابن تيمية كان دقيقا ومحقا إلي حد بعيد، حينما تبين أثر هذه التصورات المرتبطة بالماهية والجوهر، على الذات الإلهية، إذ يقول :" وحقيقة قولهم الذى قرره ابن سينا وأمثاله، أنه أى موجود فرض فى الوجود، كان أكمل من رب العالمين، وذلك أنه قرر أنه وجود مشروط بسلب جميع الأمور الثبوتية عنه، وهو معنى قولهم: هو الوجود المقيد بسلب جميع الماهيات، وقولهم : الوجود الذى لا يعرض له شيء من الماهيات، فإن هذا بناه على قوله: إن وجود الماهيات عارض لها، بناء على أن فى الخارج لكل ممكن: وجودا، وماهية غير الوجود، وأن ذلك الوجود عرض لتلك الماهية وإن كان لازما لها، ولهذا قالوا: إن واجب الوجود، وجوده لا يعرض لشيء من الماهيات؛ لئلا يلزم التركيب والتعليل، فيكون وجودا مقيدا بأن لا يعرض لشيء من الماهيات، فلا يجوز أن يكون له حقيقة فى نفسه غير الوجود المحض الذى لا يتقيد بأمر ثبوتى" [2]

وهو الأمر الذى يعود فى الحقيقة إلي اعتبار الماهية مركبة من: قوة، وفعل. فتكون هناك مغايرة ما: بينها (بسبب ما فيها من قوة)، وبين الوجود بالفعل (الذى وإن كان متحققا فيها من جهة ما فيها من فعل إلا أنه طرأ عليها

---

(1) ما بعد الطبيعة: الترجمة العربية القديمة التى أوردها ابن رشد بنصها فى شرحه لها فى كتاب تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثانى، ص ١٠٩٧.

(2) الرد علي المنطقيين، ص ٢٢١.

من جهة ما فيها من قوة).

وفكرة التركيب من قوة وفعل، بتهافتها الواضح- كما سبق بيانــه- هــى التى أدت إلي هذه النتيجة التى تماثلها فى التهافت والسقوط.

وإن مكمن اللبس الحقيقي فى هذه الفكرة الأرسطية، يكمــن فــى وجــود معنيين للماهية المركبة لديه- على النحو الذى سبقت الإشارة إليه- وليس معنى واحدًا، مع خلطه بينهما :

المعنى الأول: التركيب من قوة وفعل. وهذا المعنى وإن استحال بالنســبة لوجود الله –سبحانه وتعالى– فهو ليس له ماهية بهذا المعنى، بــل هــو وجــود واجب غير مسبوق بعدم أو بقوة، إلا أنه يضاف إلي ذلك، أن هــذا التركيــب المزعوم، هو فى ذاته لا يعتبر تركيبا بالنسبة لغيره من الموجودات أيضا؛ لأنــه فى حقيقة الأمر يخلو من معنى التركيب على الإطلاق، إذ لا يعبر هذا المعنــى بذاته عن كثرة حاضرة – بأى وجه من الوجوه- تحتاج إلي توحيــد وتركيــب، وبالتالي إلي علة فاعلة للوحدة والتركيب، بل هذا المعنى يعبــر- فــى حقيقــة الأمر- عن عدم يحتاج إلي وجود، وبالتالي إلي علة فاعلة للوجــود، فالقضــية برمتها تتعلق بالوجود، لا بالوحدة والكثرة والتركيب.

وبالتالي فإنه بالنسبة للممكن، لن تكون الماهية مركبة من قــوة وفعــل أو عدم ووجود فى الخارج معا، فى مقابل الوجود فى الخارج بمفرده، وإنما الماهية تطلق على كل حالة منهما على حدة وبانفراد، لكن باعتبارين مختلفين، تطــابق

فيهما وجود هذا الممكن فى حالتيه المختلفتين: حالة كونه معدوما فى الخارج[1] إلا أنه موجود كتصور فى الذهن (وجود بالقوة)، وحالة كونه موجودا فى الخارج (وجود بالفعل)، فتكون الماهية باعتبارها الذهني مطابقة للوجود بمعناه الذهني، والماهية باعتبارها الخارجي مطابقة للوجود بمعناه الخارجي، وإذا انتفى عن الشيء الوجود بكلا معنييه (عدم مطلق) انتفت عنه الماهية بإطلاق إلى أن يحين له وجود ما.

وكما يقول الإمام ابن تيمية كاشفا عن هذا الخلل وأسبابه: "وإنما أصل ضلالهم، أنهم رأوا الشيء قبل وجوده: يعلم، ويراد، ويميز بين المقدور عليه والمعجوز عنه، ونحو ذلك، فقالوا: ولو لم يكن ثابتا، لما كان كذلك، كما أنا نتكلم فى حقائق الأشياء التى هى ماهياتها، مع قطع النظر عن وجودها فى الخارج، فتخيل الغلط أن هذه الحقائق والماهيات أمور ثابتة فى الخارج" [2]، ويقول أيضا فى موضع آخر مبينا الصلة بين هذا القول، والقول بشيئية المعدوم عند المعتزلة : " ومن قال إن وجود كل شيء غير ماهيته: كما يقوله أبو هاشم الجبائى[3] وأمثاله، فقد أصابوا : إن أرادوا أن الوجود الثابت فى الخارج مغاير للماهية الثابتة فى الذهن، وأما إن أرادوا ما هو معروف من مذهبهم: أن فى الخارج ماهيات ثابتة وهو المعدوم فى حال عدمه، وأن الوجود صفة لتلك

---

(1) إن ذلك مع كونه قابلا لهذا النوع من الوجود (الوجود فى الخارج)، ليتحقق فيه معنى الإمكان أو الوجود بالقوة.

(2) السابق، ص ٦٤.

(3) أبو هاشم الجبائى: عبد السلام بن أبى علي محمد الجبائى، المتكلم المشهور، كان هو وأبوه من كبار المعتزلة، توفى ببغداد سنة ٣٢١هـ . وفيات الأعيان، المجلد الثالث، ص ١٨٣-١٨٤.

الماهية فهذا خطأ"[1] .

ويبين الإمام ابن تيمية وجه الحق فى هذه القضية فيقول: " وإذا قيد وقيل: الوجود الذهني: كان هو الماهية التى فى الذهن. وإذا قيل : ماهية الشيء فى الخارج: كان هو عين وجوده الذى فى الخارج. فوجود الشيء فى الخارج عين ماهيته التى فى الخارج، كما اتفق على ذلك أئمة النظار المنتسبين إلي أهل السنة والجماعة وسائر أهل الإثبات من المتكلمة الصفاتية وغيرهم: كأبى محمد بن كلاب[2] ، وأبى الحسن الأشعرى، وأبى عبد الله بن كرام[3]، وأتباعهم، دع أئمة أهل السنة والجماعة من السلف والأئمة الكبار. واتفقوا على أن المعدوم ليس له فى الخارج ذات قبل وجوده، وأما فى الذهن فنفس ماهيته التى فى الذهن، هى

---

(1) الصفدية، ص١٢٠.

(2) أبو محمد بن كلاب: عبد الله بن سعيد القطان، متكلم مشهور بابن كلاب، كان له طائفة وأصحاب، وصفه الإمام الأشعرى: بأنه كان يقول بأكثر ما نقله هو وحكاه عن أهل السنة، وذكره الإمام الشهرستانى فى مقدمة من وصفهم: بأنهم كانوا من جملة السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، وأنهم كانوا بذلك تمهيدًا لهذا النهج إلي أن جاء الإمام الأشعرى. راجع فى ذلك: مقالات الإسلاميين، ص٢٩٨-٢٩٩، الإمام الأشعرى، تحقيق هلموت ريتر، إصدار جمعية المستشرقين الألمانية، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٠٠هـ-١٩٨٠م. الملل والنحل، الجزء الأول، ص٨١، الإمام الشهرستانى، دار الكتب العلمية، بيروت.

(3) أبو عبد الله بن كرام: محمد بن كرام السجستانى، شيخ الكرامية، كان زاهدا عابدا، لكنه يروى الأحاديث الواهية، ذكره الإمام الشهرستانى من ضمن الصفاتية؛ لأنه يثبت الصفات، إلا أنه قال: إنه انتهى فيها إلي التجسيم والتشبيه، توفى ببيت المقدس ودفن بها سنة ٢٥٥هـ. راجع فى ذلك: الملل والنحل، الجزء الأول، ص ٩٩. سير أعلام النبلاء، الجزء الحادى عشر، ص ٥٢٣-٥٢٤، الإمام الذهبى، تحقيق شعيب الأرناؤوط - محمد نعيم العرقسوسى، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.

أيضا وجوده الذى فى الذهن، وإذا أريد بالماهية ما فى الذهن، وبالوجود ما فى الخارج، كانت هذه الماهية غير الوجود، لكن ذلك لا يقتضى أن يكون وجود الماهيات التى فى الخارج، زائدا عليها فى الخارج، وأن يكون للماهيات ثبوت فى الخارج، غير وجودها فى الخارج" [1]، وإن ذلك يعني: أن الماهية ليست تركيبا ومزيجا من قوة وفعل معا فى آن واحد بجهة واحدة واعتبار واحد.

المعنى الثانى: تركيب الذات من : صفة عامة مشتركة بينها وبين غيرها، وأخرى خاصة بها مميزة لها عن غيرها.

وإن هذا المعنى الذى يكمن خلف الحد الأرسطي، إذا ما جرد من حصره فى بعض الصفات- باعتبار بعضها داخلا فى الماهية دون بعض- وإذا ما صرف النظر عن الخلاف حول الغاية المعرفية التى ينتهى إليها الحد (هل هى الكشف عن الماهية أم مجرد التمييز والدلالة عليها فقط)، فإنه يظل هناك بعض الحق والصواب فى هذا المعنى، فإنه ما من موجودين إلا واشتركا فى صفة، وتباينا فى أخرى، أو على الأقل اشتركا فى قدر ما من صفة، وتباينا فى قدر آخر منها؛ إذ إن ذلك لابد وأن يتحقق على الأقل فى صفة الوجود ومعناه.

وإن الإمام ابن تيمية يقرر صدق عموم هذا المعنى وبداهته إذ يقول: "وأما جمهور الناس فيقولون: إن الشيء قد يشبه غيره من وجه دون وجه، وهذا القول هو المنقول عن السلف والأئمة: كالإمام أحمد، وغيره، ولهذا ينكر هؤلاء على من ينفي مشابهة الموجود للموجود من كل وجه، ويقولون ما من موجودين إلا وأحدهما يشبه الآخر من بعض الوجوه"[2]، ويقول أيضا: "ومن المعلوم أنه ما

---

(1) الرد علي المنطقيين، ص ٦٥-٦٦.

(2) الصفدية، ص١٠٢.

من موجودين، إلا وبينهما قدر يتفقان فيه" [1] ، ويقرر فى أحد استدلالاته أيضا صدق هذه القضية التى يقول فيها: "فإن الأمرين المشتركين فى الوجود، لا يكون المميز لأحدهما عن الآخر إلا أمرا وجوديا" [2].

أما فيما يتعلق باعتبار هذا المعنى كثرة ما، وأن الوحدة فيه(وإن كانت لازمة لا انفكاك لها سابقا أو لاحقا) هى نوع من التركيب أم لا، وفى حالة اعتباره نوعا منه، فهل يلزم هذا النوع ما يلزم غيره، من المحالات فى حق الله – سبحانه وتعالى – من افتقار إلي مركب أو علة فاعلة لهذا التركيب. فإن الشأن فى هذا المقام، يتجاوز قضية تعدد الماهية أو الصفات الجوهرية للذات أو الشيء بين صفة أو صفات مشتركة، وأخرى مختصة. ليكون شأنه شأن قضية تعدد الذات وصفاتها اللازمة لها عموما.

والإمام ابن تيمية يناقش هذه القضية فى عمومها وشمولها، وهو فى ذلك يتناولها من خلال البعدين السابقين، إذ يقول: " هذه الأمور ليست تركيبا فى الحقيقة، وبتقدير أن تكون تركيبا كما تدعونه، فلا دليل لكم على نفيها، بل الدليل يقتضى إثبات المعاني التى سميتموها تركيبًا"[3].

وهى القضية التى سيأتى تناولها بالتفصيل فيما بعد[4].

---

(1) السابق، ص٩٩.

(2) السابق، ص١١٢.

(3)السابق، ص١٠٥.

(4) انظر الباب الثانى: الفصل الثانى، من هذه الدراسة.

الفصل الثالث

القياس الأرسطي ومدى صلاحيته فى المطالب الإلهية

ويحتوىض ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: قياس الشمول.

المبحث الثانى: قياس التمثيل.

المبحث الثالث: بدائل القياس الأرسطي فى المطالب الإلهية.

المبحث الأول

قياس الشمول

تعريفه:

يعرف أرسطو القياس فيقول: "فأما القياس فهو قول إذا وضعت فيه أشياء أكثر من واحد، لزم شيء ما آخر من الاضطرار لوجود تلك الأشياء الموضوعة بذاتها". [1]

وإن التأمل فى هذا التعريف الأرسطي، يبين وجود جانبين أساسيين فيه، يشكلان قوامه وجوهره، ويستدعيان البحث والنظر، هما: عدد المقدمات، وفكرة اللزوم.

عدد المقدمات فى القياس:

فيما يتعلق بهذا الجانب، يلاحظ أن التعريف السابق، يقرر أنه لا يمكن الاستدلال استدلالاً قياسياً من مقدمة واحدة، ويبين ابن رشد هذا المعنى فى شرحه لهذا الموضع، إذ يقول: "وإنما قال: أكثر من واحد، لأنه سيبين ــ بعد ــ أنه لا يكون قياس من مقدمة واحدة". [2]

---

(1) التحليلات الأولى (القياس)، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص ١٠٨.

(2) تلخيص كتاب القياس، ص ٦٥، تحقيق د محمود قاسم، راجعه وأكمله: د تشارلز بتروث ــ د أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٣م.

وإن أرسطو يبين ذلك ويدلل عليه، إذ يقول: "فإن احتيج أن يقاس: أن (أ) مقول على (ب[1])، أو غير مقول، فيجب ضرورة أن يوجد شيء مقول على شيء، فإن أخذ أن (أ) مقول على (ب)، يكون المأخوذ هو المطلوب أولاً، فإن أخذت (أ) مقولة على (ج)، و (ج): غير مقولة على شيء، ولا شيء مقول عليها، ولا شيء مقول على (أ). فإنه لا يكون قياس البتة؛ لأنه بصفة شيء واحد على شيء واحد، لا يعرض شيء باضطرار، فإذن يجب أن تضاف إلى ذلك مقدمة أخرى". [2]

فالارتباط الواحد فقط بين حدين اثنين، سواء أكان إيجاباً أم سلباً، وهو ما

---

(1) ورد في الأصل المطبوع: "أن (أ) مقول علي (ج)" وقد رجحت من خلال السياق عدم صحتها، وأن صوابها علي النحو الذي أثبته؛ لأن السياق يبين أن هناك حدين، يراد أن يبين بواسطة القياس ارتباطهما بالإيجاب أو انفكاكهما بالسلب وأن ذلك يستدعي وجود حد ثالث؛ لأنه إن أخذ أن أحدهما محمول علي الآخر مباشرة، فإن هذا الأخذ يكون مصادرة علي المطلوب لا قياس فيه، وإن ذلك يقتضي أن تكون صحة العبارة هي: (أ) مقول علي (ب) وليس علي (ج)، لتستقيم مع ما جاء بعد ذلك، من أنه: إن أخذ أن (أ) مقول علي (ب)، يكون المأخوذ هو المطلوب أولاً، ومع بقية الفقرات التي تبين أن الحد الثالث أو الأوسط وهو (ج)، لابد وأن يكون علي اتصال بكليهما، وليس بطرف واحد فقط. وقد تأكد عندي هذا الترجيح، بالرجوع إلي شرح ابن رشد لهذا الموضع، إذ يقول: "إنه متى احتجنا أن نبين أن شيئاً موجود في شيء، مثل: أن نحتاج أن نبين أن (أ) محمولة علي (ب): إما علي جهة السلب، وإما علي جهة الإيجاب، فهو من الظاهر أنه يجب أن نأخذ في بيان ذلك علي جهة الحمل، أن شيئاً: موجود لشيء ومحمول علي شيء، فإن أخذنا في ذلك أن (أ) محمولة علي (ب)، فمن البين أنا قد أخذنا الشيء في بيان نفسه، وذلك مستحيل وغير مفيد علماً زائداً في المطلوب". تلخيص كتاب القياس، ص ١٩٠.

(2) التحليلات الأولى (القياس): سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص ١٧٧.

يشكل مقدمة واحدة، لا ينتج عنه شيء آخر بالاضطرار، وهو ما يمثل ماهية القياس؛ لأن هذا الارتباط: إما أن يكون بين الحدين المطلوب الربط بينهما بالقياس، مباشرة وابتداء، فيكون في ذلك مصادرة على المطلوب ونفي للقياس. وإما أن يكون ارتباطاً بين أحد هذين الحدين فقط وحد ثالث، دون ارتباطه بالآخر، فيكون أيضاً غير منتج لارتباط آخر (قضية جديدة) غير ما تضمنته تلك المقدمة من ارتباط بين حديها.

ولذلك فإن أرسطو ينتهي إلي تقرير هذه القاعدة، إذ يقول: "إنه ولا قياس واحداً، يكون البتة لشيء على شيء، إذا لم يوجد بينهما وسيط، مضاف إلي كل واحد منهما بالصفة" [1]، فلابد من وجود وسيط يكون بينه وبين كل واحد من الطرفين ارتباط حملي، فيكون لدينا بذلك ارتباطان، لا ارتباط واحد، ومقدمتان، لا مقدمة واحدة.

لكن الإمام ابن تيمية – على النقيض من ذلك – يرى إمكانية الاستدلال بمقدمة واحدة فقط استدلالاً قياسياً، أو بعبارة أدق استدلالا يتضمن حدا أوسط، وأن اشتراط مقدمتين لا أقل، مجرد تحكم محض، إذ يوجز خلاصة رأيه في هذه القضية فيقول: "فتبين أنه على كل تقدير، يمكن الاستدلال على المطلوب بمقدمة واحدة، إذا لم يحتج إلي غيرها، وقد لا يمكن إلا بمقدمات، فيحتاج إلي معرفتهن، وأن تخصيص الحاجة بمقدمتين دون ما زاد وما نقص، تحكم محض، ولهذا لا تجد في سائر طوائف العقلاء ومصنفي العلوم من يلتزم في استدلاله البيان بمقدمتين لا أكثر ولا أقل، ويجتهد في رد الزيادة إلي ثنتين، وفي تكميل النقص بجعله مقدمتين، إلا أهل منطق اليونان ومن سلك سبيلهم، دون من كان باقياً على

---

(1) السابق، نفس الموضع.

فطرته السليمة". [1]

ومن خلال هذا النص، يمكن تلمس الأسس التى بنى عليها الإمام ابن تيمية، وجهة نظره بهذا الخصوص:

أولاً: أن الاستدلال على المطلوب، يرتبط بحاجة المستدل، ولذلك قد تكفى فيه مقدمة واحدة، وقد لا يتيسر إلا بأكثر من ذلك: ثنتين، فما فوقها. وأن مدار هذه الحاجة تعود: إلي عدم استحضار العلم قبل الاستدلال بالمقدمة أو المقدمات المقصودة، فيحتاج إلي ذكرها والإفصاح عنها واستحضار العلم بها، فتؤدى حين ذلك للاستدلال على المطلوب. وإلي سبق العلم بما سواها قبل الاستدلال، فيستغنى عنه فى التوصل إلي المطلوب.

وكما يبين ذلك الإمام ابن تيمية فى موضع آخر، فيقول: "وذلك أن احتياج المستدل إلي المقدمات، مما يختلف فيه حال الناس، فمن الناس من لا يحتاج إلا إلي مقدمة واحدة؛ لعلمه بما سوى ذلك، كما أن منهم من لا يحتاج فى علمه بذلك إلي استدلال، بل قد يعلمه بالضرورة، ومنهم من يحتاج إلي مقدمتين، ومنهم من يحتاج إلي ثلاث، ومنهم من يحتاج إلي أربع وأكثر"[2].

ففى هذا النص، يقارن الإمام ابن تيمية بين الاستدلال، وبين العلم الضرورى المستغنى عن الاستدلال (الذى يقوم على أسبقية العلم بالارتباط المباشر بين الطرفين على العلم بأى وسط) وعلى سبيل المثال: فإن من علم انتماء (أ) إلي (ج)، قبل العلم: بانتماء (أ) إلي (ب)، وانتماء (ب)إلي (ج)، فإنه

([1]) الرد علي المنطقيين، ص ١٩٣.

([2]) السابق، ص ١٦٨.

يستغنى فيما يستقبل – بعد العلم بـــ (ب) وبكونها وسطا–عنها، كما كان مستغنياً عنها فيما مضى قبل العلم بها وبكينونتها تلك، وبالتالي يكـــون مســـتغنيًا بهـــذه الضرورة عن هذا الاستدلال.

وعلى نفس هذا الغرار يجرى الأمر فيما يتعلق بالاستدلال القياسي ومقدماته، ففى حالة وجود وسط واحد بين الطرفين، فإذا كان أرسطو يـــرى أنـــه لابـــد مـــن مقدمتين، يذكر فيهما ارتباط هذا الوسط بكلا الطرفين لكى يتحقق الاســـتدلال، فـــإن الإمام ابن تيمية يرى: أن العلم المسبق بارتباط هذا الوسط بأحد الطرفين، يستبعد المقدمة التى تحوى هذا الارتباط من الاستدلال. وأن العلم المستأنف بارتباط هذا الوسط بالطرف الآخر حال حصوله، يجعل المقدمة التى تحويه كافيـــة بمفردهـــا دون ما سواها فى الاستدلال. وإلا لكان الأمر كما يقول الإمام ابن تيمية : "فلـــو لزم أن يذكر كل ما يتوقف عليه العلم وإن كان معلومًا، كانت المقدمات أكثر من اثنتين، بل قد تكون اكثر من عشر(١)".

وإن ذلك يعني أنه على سبيل المثال : من علم انتماء (ب) إلي (ج) علمـــاً قبلياً سابقاً، فإنه حالة العلم الحاضر المستأنف بانتماء (أ) إلي (ب)، ينتقل بشـــكل تلقائى للحكم بانتماء (أ) إلي (ج)؛ لأنه بالعلم السابق بالارتباط بـــين (ب) و (ج)، ترسخا فى ذهنه – فى مقابلة ما يتلو ذلك من علم مستأنف بالارتباط بـــين (أ) و (ب)– كشيء أو كطرف واحد على نحو ما، لا كشيئين أو طرفين علـــى نفـــس النحو الذى كانا عليه فى مبتدأ العلم بارتباطهما أول مرة، ولذلك فإنه حالة العلـــم بالارتباط الجديد بين (أ) وبين أحدهما وهو (ب)، ينتقل الذهن مباشرة إلـــي (ج)، دون الحاجة إلي استحضار العلم بالارتباط بينهما (ب – ج) بما فيه من تفصـــيل

---

(١) السابق، ص١٧٢.

وتحليل، يستدعى إلي الذهن حالهما أول مرة، بل يتم الاكتفاء بما أعقبه بينهما من توحد على نحو ما من أنحائه.

وكما يقول الإمام ابن تيمية : "فمن أراد أن يعرف أن هذا المسكر المعين محرم[١]، فإن كان يعرف أن كل مسكر محرم[٢]، ولكن لا يعرف هل هذا المعين مسكر أم لا [٣]؟ لم يحتج إلا إلي مقدمة واحدة، وهو أن يعلم أن هذا مسكر، فإذا قيل له: هذا حرام، فقال: ما الدليل عليه؟ فقال المستدل: الدليل على ذلك أنه مسكر، فقال: لا نسلم انه مسكر[٤]، فمتى أقام الدليل على أنه مسكر، تم المطلوب، وكذلك لو تنازع اثنان فى بعض الأشربة: هل هو مسكر أم لا ؟ كما يسأل الناس كثيراً عن بعض الأشربة، فلا يكون السائل مما يعلم أنها تسكر أو لا تسكر، ولكن قد علم أن كل مسكر حرام، فإذا ثبت عنده بخبر من يصدقه أو بغير ذلك من الأدلة أنه مسكر، علم تحريمه، وكذلك سائر ما يقع الشك فى اندراجه تحت قضية كلية من الأنواع والأعيان، مع العلم بحكم تلك القضية: كتنازع الناس فى النرد والشطرنج: هل هو من الميسر أم لا ؟ وتنازعهم فى النبيذ المتنازع فيه: هل هو من الخمر أم لا ؟......... الخ[٥]".

---

(١) المطلوب.

(٢) المقدمة التى سبق العلم بها.

(٣) المقدمة التى سوف يستأنف العلم بها، والتى يوصل العلم بها إلي المطلوب، وهى الدليل.

(٤) هذا افتراض لعدم التسليم بالمقدمة طريق الاستدلال، ففى هذه الحالة يستدل عليها ذاتها، فيحتاج إلي مقدمة أخرى، ولكنها مغايرة فى تكوينها للمقدمة المعلوم بها مسبقاً، والتى يجعلها القياس الأرسطي شرطاً ضرورياً للاستدلال، كما أنها مغايرة لها أيضا فى الوجهة التى تؤدى إليها.

(٥) السابق، نفس الموضع.

ثانياً: أن المناطقة أنفسهم، قد اضطروا- تحت وطأة ما يفرضه واقع الاستدلال من سعة ومرونة فى هذا الأمر – إلي القول: برد وإرجاع ما نقص منه عن مقدمتين وما زاد، إلي اثنتين، وهو مسلك لا يخفى ما فيه من عنت لا مبرر له، ويزيد الإمام ابن تيمية هذا الأمر بياناً، فيقول: "وأما قولهم: إن الاستدلال لابد فيه من مقدمتين بلا زيادة ولا نقصان، فإذا كان الدليل مقدمة واحدة قالوا: الأخرى محذوفة، وسموه هو قياس الضمير، وإن كان مقدمات، قالوا: هى أقيسة مركبة، وليس هو قياساً واحداً، فهذا قول باطل طرداً وعكساً"[١]، ويقول فى موضع آخر: "ثم إنهم لما علموا أن الدليل قد يحتاج إلي مقدمات، وقد يكفى فيه مقدمة واحدة، قالوا: إنه ربما أدرج فى القياس قول زائد، أى مقدمة ثالثة على مقدمتين، لغرض فاسد أو صحيح: كبيان المقدمتين، ويسمونه المركب، وقالوا: مضمونه أقيسة متعددة سيقت لبيان مطلوب واحد، إلا أن المطلوب منها بالذات، ليس إلا واحدا، قالوا: وربما حذفت إحدى المقدمات: إما للعلم بها، أو لغرض فاسد" [٢].

وبداية وفيما يتعلق باعتبار الاستدلال عن مقدمة واحدة، قياسا مضمرا حذفت إحدى مقدمتيه، فقد أشار أرسطو إليه، وسماه باسم العلامة، إذ يقول: "وأما العلامة: فهى مقدمة برهانية: إما اضطرارية، وإما محمودة[٣]؛ لأن الذى بوجوده، يوجد الشيء، أو الذى بكونه، يكون الشيء، فهو علامة لكون الشيء ولوجوده"[٤].

---

(١) السابق، ص١٦٧ – ١٦٨.

(٢) السابق، ص ١٨٧–١٨٨.

(٣) المقدمة المحمودة: هى التى يثبت محمولها لموضوعها، فى غالب الأمر وأكثر الأحيان، وليس دائما وأبدا، كما هو حال المقدمة الاضطرارية.

(٤) التحليلات الأولى (القياس): سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص٣٠٢.

فهنا يبين أرسطو وجود مقدمة واحدة، تتضمن العلامة التى ينتقل منها للمطلوب، ثم يضيف بعد ذلك، ما يبين به أن هذه العلامة، هى فى حقيقتها الحد الأوسط، وتوجد كما يوجد الحد الأوسط فى الأشكال القياسية الثلاثة -التى يعترف بها أرسطو- ذات المقدمتين على ثلاث جهات، فيقول: "والعلامة توجد على ثلاث جهات، مثلما توجد الواسطة فى الأشكال؛ لأنها: إما أن تكون فى الشكل الأول، وإما فى الثانى، وإما فى الثالث، مثل: أن نبين أن المرأة ولدت، من قبل أن لها لبنا، فبيان ذلك يكون فى الشكل الأول؛ لأن الواسطة هى أن لها لبنا، فلتكن: (أ) والدة، و(ب) وجود اللبن، و(ج) امرأة"[1].

ففى هذه الحالة (حالة العلامة)، تم الاكتفاء بارتباط الواسطة (ب): وجود اللبن، بالحد الأصغر (جـ): المرأة، كما جاء فى المثال: "أن لها لبنا"، للانتقال للمطلوب، وهو ثبوت الأكبر (أ): الولادة، للأصغر (جـ): المرأة، كما جاء فى المثال: " أن المرأة ولدت".

لكن ذلك لا يعني – من وجهة نظر أرسطو –أن المقدمة الأخرى، غير موجودة أصلا، ولكنها غير مذكورة فقط: إما لشهرة العلم بها فاستغنى عن ذكرها. وإما لكذبها، فتخفى وتوارى للتلبيس والتمويه على المستمع؛ إذ إنه يعود فيقرر -بعد استكمال ذكر أمثلة لبقية الأشكال القياسية الثلاثة، التى توجد العلامة على غرار حدها الأوسط- مبينا ما تفترق به العلامة، فيقول: "غير أن الواحدة لا تقال؛ لشأنها أو لكذبها، وأما الأخرى فتقال"[2]، يقصد أن إحدى المقدمات لا تذكر: إما لأن شأنها معروف مشهور، وإما لكذبها. بينما يكتفى بذكر المقدمة

---

(1) السابق، نفس الموضع.

(2) السابق، ص ٣٠٣.

الأخرى.

كما يعود أرسطو فيؤكد هذا المعنى، إذ يصرح فيقول: "فإن قيلت المقدمة الواحدة فقط دون الأخرى، قيل لذلك: علامة، فإن قيلت مع الأخرى، قيل لذلك: قياس"، ثم يضيف بعد التمثيل لذلك، فيقول: " فعلى هذا النحو، تكون مقاييس"[١]، فالعلامات من وجهة نظره، هى مقاييس، شأنها أنها حذفت إحدى مقدمتيها لسبب أو لغرض، والاستدلال فيها، يعود ويرجع إلي مقدمتين فى حقيقة أمره.

والإمام ابن تيمية يذكر ما قرره المناطقة فى هذا الشأن بكل دقة، إذ يقول: "وهم يسمون القياس الذى حذفت إحدى مقدمتيه قياس الضمير، ويقولون : إنها قد تحذف: إما للعلم بها، وإما غلطا أو تغليطا"[٢].

لكنه يرفض ذلك، ويعتمد فى ذلك على أمرين:

الأمر الأول: أنه لو فتح مجال الإضمار لهذا السبب المذكور، لما وجد مبرر مستقيم، وتسويغ مقبول، لوقفه عند حد معين، ولاطرد الأمر باطراد هذا السبب، ليشمل الأقيسة التى تعددت مقدماتها فيما زاد عن المذكور منها؛ إذ ما من قياس منها إلا وهو حصيلة مقدمات أو أقيسة سابقة – فى الأعم الأغلب من الحالات – مطوية للعلم بها، ولما وقف الأمر عند حد القياس الذى ذكرت فيه مقدمة وأضمرت الأخرى، وكما يقول الإمام ابن تيمية: "إذا كانت معلومة، كانت كغيرها من المقدمات المعلومة، وحينئذ فليس إضمار مقدمة، بأولى من إضمار ثنتين وثلاثة وأربعة، فإن جاز أن يدعى فى الدليل الذى لا يحتاج إلا إلي مقدمة،

---

(١) السابق، نفس الموضع.

(٢) الرد علي المنطقيين، ص ١٩٩.

أن الأخرى مضمرة محذوفة، جاز أن يدعى فيما يحتاج إلي ثنتين، أن الثالثة محذوفة، وكذلك فيما يحتاج إلي ثلاث، وليس لذلك حد، ومن تدبر هذا، وجد الأمر كذلك"(١).

الأمر الثانى: أن واقع عملية الرد، إذا ما قورن حال القياس المضمر فى رده إلي مقدمتين، بحال القياس المركب فى رده إلي أقيسة متعددة، كل قياس منها بمقدمتين لبيان مقدمة من مقدماته. لتبين أنها لا تمضى على نسق واحد، ولا تصدر عن قانون مطرد، وكما يقول الإمام ابن تيمية: "إذا ادعيتم أن الذى لابد منه، إنما هو قياس واحد يشتمل على مقدمتين، وأن ما زاد على ذلك، هو فى معنى أقيسة، كل قياس لبيان مقدمة من المقدمات، فقولوا: إن الذى لابد منه هو مقدمة واحدة، وإن ما زاد على تلك المقدمة من المقدمات، فإنما هو لبيان تلك المقدمة"(٢).

وإن جوهر فكرة الإمام ابن تيمية بهذا الخصوص، أن عملية الرد وتقدير الإضمار عملية متكلفة، وهى فيما يتعلق برد الاستدلال بمقدمة واحدة إلي قياس بمقدمتين، تقضى بالتسوية: بين ما علمت فيه كلتا المقدمتين علمًا متزامنًا، وكان ارتباط الأوسط -تبعا لذلك- بكلا الطرفين فى درجة واحدة، واستوتا -تبعا لذلك- فى التوصل للمطلوب. وبين ما تفاوت فيه العلم بالمقدمتين، ما بين: علم سابق، انقضى أمره وثبت حاله، وبلغ ارتباط أوسطه بطرفه درجة عالية من القوة والرسوخ، بحيث يغلب على الذهن أنهما حد واحد يستغنى فيه عن التذكير بأمر ارتباطهما. وعلم مستجد مستأنف، يفتقر فيه إلي ما يتضمنه من ارتباط أوسطه بطرفه -لجدته وطروءه، وما يغلب على الذهن من تمايز بين جزئيه-

---

(١) السابق، نفس الموضع.

(٢) السابق، ص ١٨٨.

للتوصل إلي المطلوب. فهذه الحالة تتجاوز فكرة إضمار إحدى المقدمتين، إلي ما هو أعمق من ذلك، متمثلاً فى الاستغناء عنها، لغلبة الوحدة والمزج بين طرفيها، على نحو يكاد يتلاشى فيه التغاير والتمايز بينهما، وإن لم يزل بالكلية.

وإن التأمل الذهني العميق، واستبطان العقل لذاته أثناء سير هذه العمليات الاستدلالية فيه، يكشف عن أنهما حالتان مختلفتان، لكل حالة ماهيتها وتميزها، ووجودها وصحتها فى ذاتها، وليستا حالتين متماثلتين، حتى ترد إحداهما إلي الأخرى دون تكلف أو عناء، خصوصا إذا ما أضيف إلي ذلك – كما أبرزه الإمام ابن تيمية بأكثر من صورة – أن رد إحداهما إلي الأخرى، ليس بأولى من رد الأخرى إليها.

ولذلك فإن الأولى، توسيع دائرة الاستدلال من هذه الجهة، وعدم حصره فى صورة معينة، يتكلف رد ما عداها إليها، ما دام واقع المعاني العقلية، وما يعبر به عنها من ألفاظ، هو بهذه المرونة والسعة، وإن الإمام ابن تيمية كان دقيقا عندما قال: " ولهذا لا يوجد فى كلام البلغاء أهل البيان، الذين يقيمون البراهين والحجج اليقينية بأبين العبارات، من استعمال المقدمتين فى كلامهم، ما يوجد فى كلام أهل المنطق، بل من سلك طريقهم، كان من المضيقين لطريق العلم: عقولا، وألسنة. ومعانيهم من جنس ألفاظهم، تجد فيها من الركة والعى، ما لا يرضاه عاقل"[1].

أما فيما يتعلق بقضية إمكانية زيادة عدد المقدمات فى القياس عن اثنتين، فإنه بداية يلاحظ، أن التعريف الأرسطي للقياس لا يحول دونه، لكن أرسطو

([1]) السابق، ص١٩٩.

يعود ليقرر فيقول: "وهو بين أن كل برهان، يكون بثلاثة حدود لا بأكثر، وإن لم تكن النتيجة الواحدة، تتبين بأوساط مختلفة، مثل: أن (هـ) تتبين بمقدمتى: (أ)، (ب) وبمقدمتى: (جـ)، (د). أو بمقدمتى: (أ)، (ب) وبمقدمتى (أ)، (جـ). لأنه ليس شيء يمنع أن تكون لأشياء واحدة، أوصاف كثيرة، فإذا كان ذلك، فإن المقاييس ليست واحدة، لكنها كثيرة"[1].

فأرسطو فى هذا المقام، يقرر أن القياس، لا يكون إلا بثلاثة حدود فقط فى مقدمتين، لا أكثر ولا أقل، ثم يناقش الاحتمالات المختلفة التى قد توهم خلاف ذلك، فيبتدئ بذكر الاحتمال الأول: وهو أن تكون النتيجة واحدة، لكنها تتبين بأوساط مختلفة، وبمقدمتين مختلفتين فى كل وسط، وهو ما مثل له فى صيغة رمزية مجردة، بقوله: أن (هـ) تتبين بمقدمتى: (أ) و(ب)، وبمقدمتى: (جـ) و(د). أى أنه بصيغة محسوسة، النتيجة التى تقول: محمد محبوب، يمكن التوصل إليها عن طريق وصف الكرم كحد أوسط، فنقول: محمد كريم، وكل كريم محبوب. ويمكن التوصل إليها عن طريق وصف الاجتهاد كحد أوسط، فنقول: محمد مجتهد، وكل مجتهد محبوب. وفى هذه الحالة، فإننا نكون بإزاء أقيسة كثيرة، وإن أوصلت إلي نتيجة واحدة، لكنها بطرق مختلفة، كل قياس منها بمقدمتين، لا قياسا واحدا، زادت مقدماته عن اثنتين. لكنه يستدرك على أرسطو فى هذا المقام، ما ذكره من إمكانية تحقق مثل هذه الحالة (نتيجة واحدة بأوساط مختلفة)، عن مقدمة مختلفة واحدة فقط أيضًا، وهو ما عبر عنه فى صيغة رمزية مجردة بقوله: إن (هـ) تتبين بمقدمتى (أ) و(ب)، وبمقدمتى: (أ) و(جـ) مع أن ذلك لا يمكن أن يندرج تحت الحالة التى نحن بصددها؛ لأنه فى حالة وجود مقدمة واحدة فقط مختلفة بين كلا القياسين، بينما الأخرى متفقة، فإن ذلك

---

(1) التحليلات الأولى (القياس): سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص١٨٢.

يستلزم أن تكون النتيجة مختلفة بالضرورة، وليست واحدة.

ويتابع أرسطو فيذكر الاحتمال الثاني، فيقول: "وأيضا إذا أخذت كل واحدة من مقدمتى (أ)، (ب) بقياس. مثل: أن تؤخذ (أ) بمقدمتى: (د)، (هـ). وأيضا مقدمة (ب) بمقدمتى: (ز)، (ث). أو تؤخذ: المقدمة الواحدة التقاطاً، والأخرى قياسا. لكن وعلى هذه تكون المقاييس كثيرة؛ لأن النتائج كثيرة، وهى: (أ)، (ب)، (جـ)" (1).

وهذا الاحتمال يتعلق، بأن مقدمتى القياس أو إحداهما، هى فى ذاتها نتيجة قياس سابق ذى مقدمتين، وفى هذه الحالة، فإننا نكون بإزاء أقيسة كثيرة، كل قياس منها بمقدمتين لا أكثر؛ لأن كل قياس منها أوصل إلي نتيجة مختلفة، فنتيجة القياس السابق، تؤخذ كمقدمة فى قياس لاحق، يؤدى إلي نتيجة جديدة، ولسنا بإزاء قياس واحد، يؤدى إلي نتيجة واحدة.

وبعد أن ناقش أرسطو هذين الاحتمالين، انتهى إلي أن ذلك لا يتحقق إلا بالجهة التى سبق له بيانها، إذ يقول: "فإن كانت المقاييس ليست كثيرة، ولكنها قياس واحد، فإنه على هذه الجهة يمكن أن تكون نتيجة واحدة بحدود كثيرة"(2)، وهو يقصد بذلك، ما سبق وأن قرره فيما يتعلق بالنتيجة الواحدة التى تتبين بحدود كثيرة ذات وسط واحد فقط، وهى أنها بثلاثة حدود فقط، فى مقدمتين لا غير.

وهو يصرح بهذا المقصود، عندما ينتهى فيقول:" فإذن هو بين أن كل برهان وكل قياس، بثلاثة حدود فقط، فإذا كان ذلك بيناً، فإنه بين أن كل قياس

---

(1) السابق، ص ١٨٢-١٨٣.

(2) السابق، ص١٨٣.

إنما يكون من مقدمتين لا أكثر؛ لأن الثلاثة حدود هى مقدمتان"[1].

وبذلك يتبين أن الدكتور زكى نجيب محمود، كان محقا عندما قرر- متابعا فى ذلك للباحث الغربى جوزيف [2]- أن تعريف القياس كان "أوسع من تطبيقه عند أرسطو نفسه، أعنى أنه حين بحث -وحين بحث تلاميذه وأتباعه- أشكال القياس المختلفة، حصر القول فى دائرة أضيق مما قد ينطبق عليه هذا التعريف؛ إذ قصر القياس على عملية الاستدلال التى ترد فى مقدمتيها ثلاثة حدود فقط"، ويضيف أيضاً: "ونقول: إن هذا التطبيق للاستدلال القياسي، أضيق من التعريف الذى عرفه به أرسطو؛ لأن التعريف الذى أسلفناه، قد ينطبق على عمليات استدلالية لا تكون حدودها ثلاثة فقط"[3]، وقد تابعه الدكتور محمد مهران على هذا القول متابعة تامة[4].

إلا أن الأمر يتجاوز ما ذكروه من التطبيق، إلي التصريح بل البرهنة أيضاً، على النحو الذى سبق استعراضه من النصوص الأرسطية نفسها.

ولقد كان الإمام ابن تيمية -من قبل- على وعى تام بهذه الملاحظة، وقام برصدها رصدا دقيقا، إذ يقول: "ومما يبين أن تخصيص الاستدلال بمقدمتين

---

(1) السابق، ص١٨٤.

(2) جوزيف: منطقي حديث متحمس للمنطق الأرسطي ويدافع عنه بحرارة، من مؤلفاته: مدخل إلي المنطق. راجع فى ذلك: مقدمة ترجمة كتاب جون ديوى: المنطق نظرية البحث، ص٢١، للدكتور زكى نجيب محمود.

(3) المنطق الوضعى، ص٢١٤-٢١٥، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، سنة ١٩٥١م

(4) راجع فى ذلك المدخل إلي المنطق الصورى، ص٢١٨-٢١٩، دار قباء، القاهرة، سنة ١٩٩٨م.

باطل، أنهم قالوا فى حد القياس الذى يشمل البرهانى والخطابى والجدلي والشعرى والسوفسطائى: إنه قول مؤلف من أقوال، أو عبارة عما ألف من أقوال، إذا سلمت، لزم عنها لذاتها قول آخر"[1]، ثم يعلق على ذلك فيقول: "وإذا كانوا قد جعلوا القياس مؤلفا من أقوال وهى القضايا، لم يجب أن يراد بذلك قولان فقط، لأن لفظ الجمع: إما أن يكون متناولا لاثنين فصاعدا: كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ﴾[2] وإما أن يراد به الثلاثة فصاعدا، وهو الأصل عند الجمهور ولكن قد يراد به جنس العدد، فيتناول الاثنين فصاعدا، ولا يكون الجمع مختصا باثنين"[3].

إلا أن هناك أمر ينبغى أن يشار إليه، وهو أنه قد يدعى أن هذا التعريف الأرسطي للقياس، إنما جاء على هذه الحالة، ليشمل القياس: البسيط، والمركب. كما يقول شارح الرسالة الشمسية فى تعليقه على تعريف القياس: "والمراد من القضايا، ما فوق قضية واحدة، ليتناول: القياس البسيط المؤلف من قضيتين كما ذكرنا، والقياس المركب من قضايا فوق اثنين"[4].

وهو – فيما أرى – ادعاء غير صحيح، ولا ينفي القصور عن التعريف الأرسطي من هذه الجهة (جهة كونه غير مانع لما التزم أرسطو ومن تابعه بعد ذلك بامتناعه) وقد رد الإمام ابن تيمية على هذا الادعاء، إذ قال: "فإذا قيل: هم يلتزمون ذلك، ويقولون: نحن نقول: أقل ما يكون القياس من مقدمتين، وقد يكون

---

(1) الرد علي المنطقيين، ص١٦٩.

(2) سورة النساء: آية ١١.

(3) الرد علي المنطقيين، ص١٧٠.

(4) تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، ص١٣٩، قطب الدين محمود بن محمد الرازي، مطبعة الحلبى، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٣٦٧هـ-١٩٤٨م.

من مقدمات، فيقال: أولاً هذا خلاف ما فى كتبكم، فإنكم لا تلتزمون إلا مقـدمتين فقط، وقد صرحوا أن القياس الموصل إلي المطلـوب -سـواء كـان اقترانيـا أو استثنائيا- لا ينقص عن مقدمتين ولا يزيد عليهما"(١).

فالإمام ابن تيمية قد ذكر فى هذا النص، أنهم خالفوا ذلك بـالتطبيق فيمـا التزموه بكتبهم، وخالفوا ذلك أيضا بالتصريح بأن القياس لا يزيد ولا ينقص عن مقدمتين، ثم أضاف فيما يلي هذا النص: أنهم خالفوا ذلك أيضا بالتعليـل لعـدم زيـادة القياس على مقدمتين(٢).

وفى حقيقة الأمر، فإن القياس المركب: كما أكد ذلك أرسطو على النحـو الذى سبق بيانه، وكما مضى عليه من تبعه، وكما صرح شارح الشمسية أيضـا إذ يقول: "القياس المركب: قياس مركب من مقدمات، ينتج مقدمتان منها نتيجـة، وهى مع المقدمة الأخرى تنتج أخرى، وهلم جرًا إلي أن يحصل المطلوب، وذلك إنما يكون إذا كان القياس المنتج للمطلوب، يحتاج مقدمتاه أو إحداهما، إلي كسب بقياس آخر كذلك، إلي أن ينتهى الكسب إلي المبادئ البديهيـة، فيكـون هنـاك قياسات مترتبة محصلة للمطلوب، ولهذا سمى قياسا مركبا"(٣).

فهذا القياس لم ينظر إليه عندهم على أنه قياس واحد، بل على أنه أقيسـه متعددة، وتعريف القياس يفترض فيه عندهم، أن ينطبق على القيـاس المركـب باعتبار آحاد أقيسته وأفرادها، لا باعتبار اجتماعها وتركيبهـا، ومـادام انطبـق عليها بهذا الاعتبار، فمن غير المقبول القول: بأنه ينطبق عليها بالاعتبار الثـانى

---

(١) الرد علي المنطقيين، ص١٧١.

(٢) انظر: السابق، نفس الموضع.

(٣) تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، ص ١٦٤.

أيضا (باعتبار اجتماعها وتركيبها)؛ لأنه ليس لهذا الاعتبار الثانى ذاتية خاصـــة، تبرر أن ينطبق عليه التعريف بسببها انطباقا خاصا خارجا عن الانطباق الأول، وبالتالي فإن الادعاء بأن التعريف جاء على النحـــو المـــذكور ليشـــمل القيـــاس المركب، هو ادعاء لا يستقيم، إلا إذا نظر للقياس الـــذى زادت مقدماتـــه علـــى اثنتين، نظرة مستقلة لا ترده إلي أقيسة متعددة مطوية فيه.

وعود إلي أصل الفكرة الأرسطية، التى تقضى بعدم صحة زيادة مقدمات القياس على اثنتين، والتى اعتمدت فى ذلك على رد مازاد عنهـــا إلـــي أقيســـة متعددة، فإن الإمام ابن تيمية يرفض ذلك، كما رفض فكرة عدم جواز الاستدلال بمقدمة واحدة، معتمدًا فى رفضه فى كلا الموضـــعين، علـــى ارتبـــاط عـــدد المقدمات على المطلوب بحاجة المستدل، حيث يقرر أن الحدود الوسطى (الأدلة) التى تربط بين طرفى المطلوب، مما يتفاوت فيه الناس، فيقول " والأوساط تتنوع بتنوع الناس، فليس ما كان وسطا مستلزما للحكم فى حقّ هذا، هو الذى يجب أن يكون وسطا فى حق الآخر، بل قد يحصل له وسط آخر، فالوسط هو الدليل وهو الواسطة فى العلم بين الملزوم واللازم: وهما المحكوم والمحكـــوم عليـــه. فـــإن الحكم لازم للمحكوم عليه مادام حكمًا له، والأوساط – التى هى الأدلـــة – ممـــا يتنوع ويتعدد بحسب ما يفتحه الله للناس من الهداية [1] ". ولذلك كما يقول الإمام ابن تيمية: " كانت طريقة نظار المسلمين، أن يذكروا من الأدلة على المقـــدمات ما يحتاجون إليه، ولا يلتزمون فى كل استدلال أن يذكروا مقدمتين، كمـــا يفعلـــه من يسلك سبيل المنطقيين[2]"، ولذلك فقد اعتبر الرد والإرجاع إلـــي مقـــدمتين، عملية متكلفة لا مبرر لها، ولا يجهد نفسه بها إلا المناطقة ومن سلك سبيلهم إذ يقول:" ولهذا لا تجد فى سائر طوائف العقلاء ومصنفي العلوم، من يلتـــزم فـــى

([1]) الرد علي المنطقيين، ص١٩٢.

([2]) السابق ص ١٩٤.

استدلاله البيان بمقدمتين لا أكثر ولا أقل، ويجتهد فى رد الزيادة إلـــي ثنتـــين، و فى تكميل النقص بجعله مقدمتين، إلا أهل منطق اليونان ومن سلك سبيلهم، دون من كان باقيا على فطرته السليمة[1].

وفى حقيقة الأمر، فإن ما ذكره الإمام ابن تيمية فى هذا الجانب من نقـده صحيح وتتضح صحته، إذا ما تم استعراض مثال ما بطريقة الرمـوز المجـردة – على الغرار الأرسطي – فإذا قيل: إن (أ) تنتمى إلي (ب)، و(ب) تنتمى إلـــي (جـ)، و(جـ)تنتمى إلي (د)، وكان العلم بهذين الوسـيطين المتصـلين: (ب) و (جـ)، وارتباط كل واحد منهما بطرف المطلوب الذى بإزائه، وارتباط كل واحد منهما بالآخر، علما حاضراً متزامنًا، فإننا نكون فى هـذه الحالـة أمـام ثـلاث مقدمات توصل للمطلوب مباشرة، جملة واحدة، فى آن واحـد، بعمليـة عقليـة واحدة.

أما محاولة تفكيك وتجزئة هذه العملية العقلية الواحدة، بردها إلي قياسـين بتقدير: أن (أ) تنتمى إلي (ب)، وأن (ب) تنتمى إلي (جـ)، فينتج مـن ذلـك أن (أ)تنتمى إلي (جـ) بإسقاط الوسط (ب). ثم بدايـة قيـاس جديـد، بتقـدير: أن (أ)تنتمى إلي (جـ)، و(جـ) تنتمى إلي (د)، فينتج من ذلك أن (أ) تنتمى إلي (د) بإسقاط الوسط الثانى (جـ).

فهو تكلف واضح ولا يمكن أن يقبل، إلا لو كان هناك تفاوت زمنى يفصل بين كلا هذين القياسين، يقضى بحصول كل منهما فى عملية ذهنية مستقلة فـى واقع الحال وطبيعة الأمر، دون تكلف واعتساف.

---

(1) السابق، ص ١٩٣، وقد سبق إيراد هذا النص فى ص ١٢٥-١٢٦ من هذا البحث.

فنحن هنا بإزاء حالة جديدة، تختلف عما طرحة أرسطو من الاحتمالات التى قام بنقدها بهذا الصدد، وهى حالة أوساط مختلفة لكنها متصلة، وتؤدى أيضا إلي نتيجة واحدة دفعة واحدة.

والأولى أنه مادامت حالات الاستدلال – من حيث واقعها الذهني وما يتبعه من تعبيرات لفظية – تتفاوت وتتنوع فيما بينها على هذا النحو، أن تحتفظ كل حالة منها بخصوصيتها، وأن يكون الإطار العام الجامع لها، مرنا يتسع لها فى خصوصياتها، فيصح فيه الاستدلال القياسي، بمقدمة فما فوقها بحسب الحاجة، دون إلغاء لهذه الخصوصيات بإرجاعها وردها إلي حالة واحدة فقط، هى حالة الاستدلال القياسي بمقدمتين فقط لا أكثر ولا أقل.

فكرة اللزوم وعلاقتها بالقياس.

أما فيما يتعلق بهذا الجانب من التعريف الأرسطي للقياس، فبداية ينبغى أن يكون واضحا وحاضراً على الدوام، أن اللزوم فيه للنتيجة عن المقدمات، هو فى حقيقته لزوم بين طرفى هذه النتيجة، ناتج عن اللزوم السابق بين كل طرف منها وبين الحد الأوسط فى المقدمات، فهو لزوم بين طرفين بوسط، وهذا ما يميز القياس من هذه الجهة (جهة اللزوم)، عما يتحقق فيه اللزوم مباشرة بين الطرفين، والاستدلال بأحدهما أو كليهما على الآخر.

وإن الإمام ابن تيمية، يقدم معالجة دقيقة وشاملة لفكرة اللزوم فى ارتباطها بجنس الدليل مطلقا، سواء أكان: طرفًا (شيئًا) يؤدى إلي إثبات طرف (شىء) أو نفيه على نحو مباشر، أم وسطا بين طرفين (شيئين) يؤدى إلي إثبات طرف

لطرف وشيء لشيء أو نفيه عنه. دون حصر له فيما كان بوسط منه، إذ يقول فى شأن ذلك عموما: -مع التعرض بالتفصيل للقسم الأول- "ثم الضابط فى الدليل: أن يكون مستلزما للمدلول، فكل ما كان مستلزما لغيره، أمكن أن يستدل به عليه، فإن كان التلازم من الطرفين، أمكن أن يستدل بكل منهما على الآخر، فيستدل المستدل بما علمه منهما على الآخر الذى لم يعلمه، ثم إن كان اللزوم قطعيًا، كان الدليل قطعيًا، وإن كان ظاهرًا وقد يتخلف، كان الدليل ظنيًا، فالأول كدلالة المخلوقات على خالقها – سبحانه وتعالى – وعلمه وقدرته ومشيئته ورحمته وحكمته، فإن وجودها مستلزم لوجود ذلك، ووجودها بدون ذلك ممتنع، فلا توجد إلا دالة عليه"[1]، ثم يضيف إضافة مهمة تنطبق على كلا القسمين -فى فقرة لاحقة – إذ يقول: " بل كل دليل يستدل به، فإنه ملزوم لمدلوله، وقد دخل فى هذا: ما ذكروه، وما لم يذكروه[2]".

ثم يبين الإمام ابن تيمية فى موضع آخر، ما تقتضيه فكرة اللزوم من أحوال الدليل بإزاء مدلوله على الإجمال، مع التعرض بالتفصيل للقسم الثانى؛ ليبين ما تقتضيه من أحوال الدليل فيه (الحد الأوسط) بإزاء مدلوله (الحكم أو الحد الأكبر)، وكذلك أيضا بإزاء (المحكوم عليه أو الحد الأصغر) فيقول: "فليس من ضرورة الدليل أن يكون: أعم أو أخص، بل لابد فى الدليل من أن يكون ملزومًا للحكم، والملزوم: قد يكون أخص من اللازم، وقد يكون متساويا له. ولا يجوز أن يكون أعم منه، لكن قد يكون أعم من المحكوم عليه الموصوف، الذى هو موضوع النتيجة"[3].

([1]) السابق، ص ١٦٥.

([2]) السابق، ص ١٦٦.

([3]) السابق، ص ٣٤٨.

ويوضح الإمام ابن تيمية هذا الأمر بمثال، فيقول: فإن المطلوب الذى هو النتيجة، إذا كان هو أن: النبيذ المسكر المتنازع فيه حرام، فاستدل على ذلك بأن النبيذ المسكر خمر بالنص، وهو قول النبى ﷺ: (كل مسكر خمر[1]) رواه مسلم وغيره. . فالخمر: أعم من النبيذ المتنازع فيه، وأخص من الحرام والحرام: هو الحكم، وهو الخبر، وهو الصفة، وهو المطلوب بالدليل، وهو الذى يسمونه بالحد الأكبر، ويسمونه محمول النتيجة. والنبيذ: هو المحكوم عليه، وهو المبتدأ المخبر عنه، وهو الموصوف، وهو محل الحكم، وهو الذى يسمونه الحد الأصغر، وموضوع النتيجة. والخمر:هو الدليل ، وهو الحد الأوسط. . والمطلوب بالدليل معرفة الحكم لا معرفة عينه"[2].

وينتهى الإمام ابن تيمية بعد هذا التوضيح بالمثال الذى ذكره، إلي تقرير هذه القاعدة والبرهنة عليها، فيقول: "فهذا الدليل، يجب أن لا يكون أخص من محل الحكم، بل يكون: إما مساويا له، وإما أعم منه؛ لأنه لابد أن يشمل جميع محل الحكم، فإذا كان أخص منه لم يشمله. ويجب أن لا يكون أعم من الحكم، بل يكون: إما مساويًا له، وإما أخص منه؛ لأنه ملزوم للحكم، والحكم لازم له، فإذا كان أعم منه، أمكن وجوده بدون وجود الحكم، فلا يصلح أن يكون دليلاً مستلزما له. فلا بد فى الدليل: أن يكون مساويا للحكم، أو أخص منه؛ ليكون مستلزما له. ولابد أن يكون: أعم من المحكوم عليه، أو مساويًا له؛ ليتناول جميع

---

(1) جزء من حديث أخرجه الإمام مسلم فى صحيحه بهذا اللفظ من حديث عبد الله بن عمر مرفوعاً، كتاب الأشربة، باب بيان أن كل مسكر خمر وأن كل خمر حرام، رقم ٢٠٠٣، ص ١٠٧٣، طبعة دار ابن رجب، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٢ هـ - ٢٠٠٢ م. وهى طبعة متميزة مخرجة علي صحيح البخارى ومرقمة بترقيم محمد فؤاد عبد الباقى، موافقة للمعجم المفهرس لألفاظ الحديث.

(2) الرد علي المنطقيين، ص ٣٤٨-٣٤٩.

صور المحكوم عليه، وإلا لم يكن دليلا على حكمه، بل على حكم بعضه "[1].

ويضيف الإمام ابن تيمية إضافة مهمة، يكشف فيها السبب الذى قد يدفع الناس إلي الاضطراب فى شأن الدليل (فى الحالة التى يكون فيها الدليل حدًا أوسط) بإزاء مدلوله -من جهة النواحى السابقة- وأن ذلك يعود إلي الإجمال الذى تحتمله لفظة المدلول، فقد يعني بها: المحكوم عليه (الحد الأصغر) تارة، وقد يعني بها: الحكم (الحد الأكبر) تارة أخرى، فيقول: "والناس هنا قد تضطرب أذهانهم فى الدليل: هل يجب أن لا يكون أعم من المدلول عليه، أولا يكون أخص ؟ وسبب ذلك أن المدلول عليه: قد يعني به الحكم نفسه، وقد يعني به المحكوم عليه. فإذا أقمنا الدليل على أن النبيذ حرام، فقد يقال: المدلول عليه هو النبيذ، وهذا يجب أن لا يكون أعم من الدليل، بل: إما مساويًا، وإما أخص. وقد يقال المدلول عليه هو الحكم، وهو حرمة النبيذ، وهذا الحكم يجب أن لا يكون أخص من الدليل، بل يكون: إما مساويا له، وإما أعم منه؛ لأن الحكم لازم للدليل، والدليل لازم للمحكوم عليه". [2]

وينتهى الإمام ابن تيمية من هذا التحليل العميق الشامل، بهذه النتيجة التى تنطبق على جنس الدليل بعامة: سواء كان طرفًا مباشرًا، أم وسطًا. فيقول " وإذا كان كذلك، فقد يستدل بالمعين على المعين المساوى له فى العموم والخصوص[3]".

وهو ما يعطى فى مجال الدليل إذا كان طرفا يستلزم غيره مباشرة، نوعًا

([1]) السابق، ص ٣٤٩.

([2]) السابق نفس الموضع

([3]) السابق، ص ٣٥٠.

صحيحًا يسميه الإمام ابن تيمية بالآيات المعينة[1]، إذ يذكر عقب نصه السابق مباشرة، أمثلة ترجع جميعها لهذا النوع، فيقول: " كالاستدلال بإحدى كواكب السماء على الملازم: كما يستدل بالجدى على بنات نعش، وببنات نعش على الجدى. ويستدل بالجدى على جهة الشمال، وبجهة الشمال على الجدى. ويستدل بالشمس على المشرق، وبالمشرق على الشمس . . . . إلخ " ، ثم ذكر في ختامها، تسميتها تلك التسمية فى قوله: "فإذا كان المدلول معينا، كانت الآية معينة" [2].

كما أنه يعطى فى مجال الدليل إذا كان وسطا بين طرفين، نوعًا صحيحًا من القياس، يمكن تسميته : القياس المؤلف من قضايا معينة، وهو يختلف عن قياس الشمول كما يختلف أيضا عن قياس التمثيل، وهو ما أوضحه الإمام ابن تيمية فى موضع آخر، إذ يقول: " أما الأمور الموجودة المحققة: فتعلم بالحس الباطن والظاهر، وتعلم بالقياس التمثيلي، وتعلم بالقياس الذى ليس فيه قضية كلية ولا شمول ولا عموم. بل تكون الحدود الثلاثة فيه: الأصغر، والأوسط، والأكبر. أعيانا جزئية، والمقدمتان والنتيجة، قضايا جزئية"[3]، ثم يضرب أمثلة لهذا النوع من القياس – الذى لا قضية كلية ولا حد كلي فيه – فيقول: " وكذلك القياس المؤلف من قضايا معينة، مثل: العلم بأن زيدا أخو عمرو، وعَمْرًا أخو أبى بكر، فزيد أخو أبى بكر ومثل: العلم بأن أبا بكر أفضل من عمر، وعمر أفضل من عثمان وعلى، فأبو بكر أفضل من عثمان وعلى. وأن المدينة أفضل من بيت المقدس، والمدينة لا يجب أن يحج إليها، فبيت المقدس لا يحج إليه. وقبر

---

(1) سيأتى تناول الآيات عموما: معينة أم غير معينة، فى المبحث الثالث من هذا الفصل، تحت عنوان خاص بها.

(2) الرد علي المنطقيين، ص ٣٥٠

(3) نقض المنطق، ص ٢٠٥.

الرسول ﷺ أفضل القبور، ولا يشرع استلامه ولا تقبيله، فقبر فلان وفلان لا يشرع استلامه ولا تقبيله. وأمثال هذه الأقيسة ملء العالم، وهذا أبلغ في إفادة حكم المعين من ذكر العام، فدلالة الاسم الخاص على المعين، أبلغ من الدلالة عليه بالاسم العام"[1].

وإذا كان هذا ما يؤول إليه القياس، تبعًا للتعريف الأرسطي المعطى له، بمقتضى فكرة اللزوم بوسط التى جعلها أرسطو محوراً له، فإن أرسطو بدلا من ذلك، قدم طرحا خلا من مثل هذا التحليل العلمى الدقيق لهذه الفكرة، ليناقض بدلا من ذلك ما تقتضيه، عندما اشترط فى القياس وجود مقدمة كلية، إذ يقول : "وإنه ينبغى أن يكون فى كل قياس: مقدمة موجبة، ومقدمة كلية"[2].

وهو يقدم تعليلا لهذا الشرط الأخير، فيقول : "لأنه بلا مقدمة كلية: إما ألا يكون قياس، وإما أن يكون غير أنه ليس على المطلوب، وإما أن تكون المقدمة نفسها المطلوب"[3]، ويوضح ذلك بالمثال فيقول " فليكن الشيء المطلوب: أن اللذة الموسيقية فاضلة، فإن قدم أحد أن اللذة فاضلة، ولم يزد فى قوله كل، ليس يكون قياسا. وإن قدم أن لذة ما فاضلة، وكانت غير اللذة التى سبقته، فإنه لا يكون قياسا على الشيء المطلوب. فإن قدم اللذة الموسيقية أنها فاضلة، فقد استعمل الشيء المطلوب مقدمة"[4].

وهو يقصد بذلك أن النتيجة المطلوب البرهنة عليها بالقياس، هى أن

---

(1) السابق، ص ٢٠٦-٢٠٧.

(2) التحليلات الأولى (القياس): سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص ١٨٠.

(3) السابق، نفس الموضع.

(4) السابق، نفس الموضع.

اللذة الموسيقية فاضلة، وذلك يتأتى بمقدمتين: المقدمة الأولى: أن الموسيقى لذة، والمقدمة الثانية: لا تخلو من احتمالين: إما أن تكون كلية، وهى كل اللذة فاضلة، ويتحقق بها القياس المؤدى للمطلوب. وإما أن تكون غير كلية، وذلك لا يخلو من احتمالين: إما أن تكون مهملة، وهى اللذة فاضلة، وفى هذه الحالة لا يتحقق القياس؛ لاحتمال أن يصدق الحكم على لذات أخرى دون أن يشمل اللذة الموسيقية. وإما أن تكون معينة، وذلك بدوره لا يخلو من احتمالين: إما أن تكون معينة بلذة أخرى غير اللذة الموسيقية، مثل: لذة العلم فاضلة، فإن هذه المقدمة فى هذه الحالة، تكون نتاج قياس على غير المطلوب، وهو: أن العلم لذة، وكل لذة فاضلة، وبالتالي فلذة العلم فاضلة. وإما أن تكون معينة بنفس اللذة الموسيقية، وهى أن اللذة الموسيقية فاضلة، فيكون فى ذلك مصادرة على المطلوب.

وإن القراءة التحليلية الدقيقة لمحاولة أرسطو البرهنة على رأيه بهذا الصدد، تكشف أنه اعتمد ابتداء على مثال، كان الحد الأوسط فيه حدًا كليًا، وبالتالي فلابد من مقدمة كلية، تبين شمول الحكم (الحد الأكبر) لجميع أفراد الحد الأوسط، سواء شمل غيره معه (فى حالة ما إذا كان أعم منه) أم لا (فى حالة ما إذا كان مساويا له)، فالقضية الكلية فى هذه الحالة (كون الحد الأوسط كليا) ضرورية لتحقيق ما تقتضيه فكرة اللزوم، من أن الحد الأوسط (الدليل) ليس أعم من الأكبر (الحكم)، بل هو مساو له أو أخص منه؛ ليشمل الحكم جميع أفراده، ويتعدى من ثم للحد الأصغر (المحكوم عليه)، الذى يصح أن يكون بدوره: أخص من الأوسط – كما فى المثال الأرسطي السابق- أو مساويا له. طبقا لمقتضيات فكرة اللزوم.

أما لو افترض ابتداء أن الحد الأوسط، حد جزئي معين، وكان لازما

للأصغر، ومستلزما للأكبر، فليس هناك ضرورة لوجود مقدمة كلية لتحقيق ما تقتضيه فكرة اللزوم، من أن الحد الأوسط ليس أعم من الأكبر؛ لأن الحد الأوسط بحكم تعينه وجزئيته، لن يكون إلا كذلك، بل ولا مجال لوجود المقدمة الكلية رأسا؛ لأن الأوسط حد جزئي معين لا أفراد له غير نفسه.

وبالتالي فإن أرسطو بتعميمه الشرط الذى اشترطه، بضرورة وجود إحدى المقدمات كلية، وتعميمه نفي تحقق القياس على المطلوب بدونه، قد أهدر جانبا مهما، تتحقق فيه فكرة اللزوم بوسط، ويصح مقتضاها، خارج نطاق هذا الشرط.

وإن هذا الخلل يترتب عليه أيضا نتيجة بالغة الأهمية، تتمثل فى أن الأعيان والذوات الجزئية الفردية، لا يمكن أن يثبت لهما بواسطة القياس الأرسطي، إلا أحكاما كلية؛ لأن الوسيط القياسي (الدليل)، والحكم الذى يقال عليه، لن يكونا إلا كليين؛ وبما هما كذلك، فهما مقولان: على الحد الأصغر إذا كان معينا جزئيًا، وعلى غيره من المعينات الجزئية التى تشترك معه فيهما أيضا.

وهنا تكمن إشكالية دقيقة وعميقة معا فى نسق المنطق الأرسطي، خصوصا إذا ما أخذ فى الاعتبار، أن أرسطو يقرر فى وضوح، أن الكلي يقال على ما يندرج تحته من أنواع أو أفراد، على جهة التواطؤ، إذ يقول:" وذلكم أنه لا يقال: إن حمل جنس من الأجناس على النوع يكون على طريق الاشتقاق، لكن جميع الأجناس إنما يحمل على الأنواع على طريق التواطؤ؛ لأن الأنواع تقبل اسم الأجناس وقولها[1]".

([1]) كتاب الجدل: سلسلة منطق أرسطو، الجزء الثانى، ص ٥٠٤.

ويقول أيضا: أنه " متى حمل شيء على شيء، حمل المحمول على الموضوع، قيل كل ما يقال على المحمول على الموضوع أيضا، مثال ذلك: أن الإنسان يحمل على إنسان[1] ما، ويحمل على الإنسان الحيوان، فيجب أن يكون الحيوان على إنسان ما أيضًا محمولاً، فإن إنسانًا ما: هو إنسان، وهو حيوان"[2].

ويقول في تعريف الاسم المقول بتواطؤ: " والمتواطئة أسماؤها، يقال: إنها التي الاسم عام لها، وقول الجوهر الذي بحسب الاسم واحد بعينه أيضًا، ومثال ذلك: الإنسان والثور، حيوان. وقول الجوهر واحد بعينه أيضًا، وذلك أن موفيًا إن وفى في كل واحد منها، ما معنى أنه حيوان ؟ كان القول الذي يوفى واحدًا بعينه"[3].

ويبين الإمام سيف الدين الآمدي[4] هذا المعنى في عبارة دقيقه وواضحة، فيقول: "وأما المتواطئ: فعبارة عن ما يدل على أشياء فوق واحد، باعتبار معنى واحد، لا اختلاف بينها فيه: كالحيوان بإزاء الإنسان والفرس ونحوه"[5].

---

(1) الإنسان الجزئي المشخص المعين.

(2) المقولات: سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص٥.

(3) السابق، ص٣

(4) الإمام الآمدي: سيف الدين أبوالحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، الفقيه الأصولي، كان في بدايته حنبلي المذهب، ثم تحول إلي الشافعية، واشتغل بالعلوم العقلية وبرع فيها، من أبرز مؤلفاته: أبكار الأفكار، دقائق الحقائق، توفى سنه ٣٦١هـ. وفيات الأعيان، الجزء الثالث، ص ٢٩٣-٢٩٤.

(5) المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين: منشور ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب ص ٣١٧، دراسة وتحقيق د عبد الأمير الأعسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٩م.

وربما يقال: بأن الكلي يقال على ما يندرج تحته من أفراد أو أنواع. على جهة التشكيك، لا على جهة التواطؤ المحض، باعتبار أن أرسطو لم يذكر التشكيك[1] ولم يخصه باسم يدل عليه، وباعتبار تأويل ذلك على أن معناه (التشكيك) كان مندرجاً لديه فى مسمى التواطؤ، فيكون: قسماً من التواطؤ بمعناه العام (الذى يشمل التشكيك والتواطؤ المحض)، وقسيماً للتواطؤ بمعناه الخاص (المحض الذى لا تفاوت ولا تفاضل بين أفراده أو أنواعه فى معناه). وهو تأويل يحتمل القبول والرفض، ويبدو أن الإمام ابن تيمية قد ذهب إليه، إذ يقول: "والأسماء المشككة: هى متواطئة باعتبار القدر المشترك؛ ولهذا كان المتقدمون من نظار الفلاسفة وغيرهم، لا يخصون المشكك باسم، بل لفظ المتواطئة يتناول ذلك كله، فالمشككة: قسم من المتواطئة العامة، وقسيم المتواطئة الخاصة".[2]

وعلى فرض التسليم بذلك، فإن القياس الأرسطي بصياغته الكلية المحضة الأحادية الجانب، لا يدل من الأعيان الجزئية، إلا على القدر المشترك بينها وبين غيرها، مجرداً عن التفاضل والتفاوت فيه، أما الجمع بين كلا الأمرين ــ وهو ما تتطلبه فى أحيان كثيرة متطلبات الاستدلال المتنوعة ــ فذلك يقتضى تطوير فكرة قياس الشمول لتتسع لأفكار جديدة، بدل الاقتصار على فكرة المساواة التامة، وكما يقول الإمام ابن تيمية متابعاً قوله السابق: "وإذا كان كذلك، فلابد فى المشككة من إثبات قدر مشترك كلي، وهو مسمى المتواطئة العامة، وذلك لا يكون مطلقاً إلا فى الذهن، وهذا مدلول قياسهم البرهانى. ولابد من إثبات

([1]) الاسم المشكك: "عبارة عن ما يدل علي أشياء فوق واحد، باعتبار معنى واحد، مختلفة فيما بينها فيه ــ شدة أو ضعفاً، تقدماً أو تأخراً ــ كإطلاق لفظ الأبيض علي الثلج والعاج، ولفظ الموجود علي الجوهر والعرض". السابق، نفس الموضع.

([2]) الرد علي المنطقيين، ص ١٥٦.

التفاضل، وهو مدلول المشككة التى هى قسيم المتواطئة الخاصة، وذلك هو مدلول الأقيسة البرهانية القرآنية وهى قياس الأولى".[1]

ويترتب على ذلك فى النهاية، أن القياس الأرسطي لا يصح الاعتماد عليه فى التوصل إلي المطالب الإلهية؛ لأن الله -سبحانه وتعالى- واحد أحد فرد صمد، لا يشترك مع غيره فى معنى من المعاني أو صفة من صفات، على جهة التواطؤ المحض الذى تستوى أفراده فيه، وكما يقول الإمام ابن تيمية فى أكثر من موضع من مؤلفاته: "إن العلم الإلهى، لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيل يستوى فيه الأصل والفرع، ولا بقياس شمولي تستوى أفراده، فإن الله -سبحانه وتعالى- ليس كمثله شيء، فلا يجوز أن يمثل بغيره، ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كليه تستوى أفرادها"[2].

بل الصفات الإلهية المقولة عليه-سبحانه وتعالى- وعلى غيره، هى مقولة بطريق التشكيك، كما يذهب إلي ذلك الإمام ابن تيمية إذ يقول: "ولهذا كان الحذاق، يختارون أن الأسماء المقولة عليه وعلى غيره، مقولة بطريق التشكيك الذى هو نوع من التواطؤ العام، ليست بطرق الاشتراك اللفظى، ولا بطرق الاشتراك المعنوى الذى تتماثل أفراده، بل بطريق الاشتراك المعنوى الذى تتفاضل أفراده: كما يطلق البياض والسواد: على الشديد كبياض الثلج، وعلى ما دونه كبياض العاج. فكذلك لفظ الوجود: يطلق على الواجب، والممكن، وهو فى الواجب أكمل وأفضل من فضل هذا البياض على هذا البياض"[3].

---

(1) السابق، ص١٥٦-١٥٧.

(2) مناظرة فى العقيدة الواسطية، منشورة ضمن مجموعة الفتاوى، المجلد الثانى، ص١٨٥.
درء تعارض والنقل، الجزء الأول، ص ٢٩، تحقيق د محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية.

(3) الرد علي المنطقيين، ص ١٥٥.

فالقياس الأرسطي –إذا ترك على حاله دونما تعديل أو تطوير– لن يدل إلا على القدر المشترك من هذه الصفات، دون ما يختص منها بالله –سبحانه وتعالى– وكما يقول الإمام ابن تيمية: "أشرف الموجودات هو واجب الوجود، ووجوده معين لا كلي، فإن الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وواجب الوجود يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وإن لم يعلم منه ما يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، بل إنما علم أمر كلي مشترك بينه وبين غيره، لم يكن قد علم واجب الوجود"[1].

ويقول أيضا: "وإن عرفوا واجب الوجود بخصوصه، فهو علم بمعين يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وهذا مما لا يدل عليه القياس الذى يسمونه البرهان، فبرهانهم لا يدل على شيء معين بخصوصه: لا واجب الوجود، ولا غيره"[2].

---

(1) السابق، ص١٢٥.

(2) السابق، ص١٣٨.

المبحث الثانى

قياس التمثيل.

تعريفه:

يبين أرسطو التمثيل فيقول: "أما المثال فإنه يكون: إذا كان وجود الطرف الأكبر فى الواسطة، عن طريق حد شبيه بالطرف الأصغر. فينبغى أن يكون وجود الواسطة فى الطرف الأصغر، ووجود الأكبر فى الشبيه بالطرف الأصغر، أبين من الذى نريد تبيينه، ومثال ذلك: أن يكون (أ): مذموماً، و(ب): قتال المتاخمين، و(جـ): قتال أهل أثينة لأهل ثيبا، و(د): أهل ثيبا لأهل فوقيا[1]. فإذا أردنا أن نبين أن قتال أهل أثينة لأهل ثيبا مذموم، فإنه ينبغى أن نقدم فى القول أن قتال المتاخمين مذموم، والتصديق بذلك يكون من الأشياء الشبيهة، بمثل: أن قتال أهل ثيبا لأهل فوقيا مذموم، فلأن قتال المتاخمين مذموم، وقتال أهل أثينة لأهل ثيبا هو قتال المتاخمين، فهو بين أن قتال أهل أثينة لأهل ثيبا مذموم"[2].

ومن خلال مقارنة التحديد الذى ذكره أرسطو لقياس التمثيل فى صدر نصه السابق، بالمثال الذى ذكره عقب ذلك لتوضيحه، يتبين وجود افتقاد طفيف للدقة والوضوح فى تحديده، خلا عنه المثال؛ إذ كان ينبغى له أن يبتدئ فيبين أن هذا القياس: إنما هو بيان لوجود الطرف الأكبر فى الطرف الأصغر، عن طريق هذا الذى ابتدر إليه وسرده، دون أن يبهم هذه المقدمة أو يهملها، وإن عبارة ابن

---

(١) أثينا وثيبا وفوقيا: ثلاث مدن يونانية.

(٢) التحليلات الأولى (القياس): سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص ٢٩٦.

رشد فى شرحه لهذا الموضع، كانت أكثر دقة ووضوحا، إذ يقول: "وأما المثال: فهو أن يبين وجود الطرف الأكبر فى الأصغر، بأن يبين وجود الأكبر فى الأوسط بوجود الأكبر فى الشبيه بالأصغر، إذا كان وجود الأوسط فى الأصغر، والأكبر فى الشبيه بالطرف الأصغر، أبين من الذى نريد أن نبينه، وهو وجود الأكبر فى الأصغر"[١].

ويعرفه الفارابي فيقول: "والتمثيل: هو نقله الحكم[٢]، من جزء[٣]، إلي جزء آخر[٤] شبيه به، متى كان وجوده فى أحدهما أعرف من وجوده فى الآخر، وكانا جميعا تحت المعنى الكلي[٥]، الذى من أجله وجهته، وجد الحكم للأعرف"[٦]، وهذه العبارة أقرب إلي تعريفات الفقهاء والأصوليين للقياس، وإن كانت لا تخرج عن نفس المضمون الأرسطي السابق.

ولذلك فإن الإمام الغزالي، يجزم بأنه هو عينه: القياس الفقهي، والقياس الكلامي. إذ يقول فى تعريفه: "وهو الذى تسميه الفقهاء قياسا، ويسميه المتكلمون رد الغائب إلي الشاهد، ومعناه: أن يوجد حكم فى جزئي معين واحد، فينقل حكمه إلي جزئي آخر يشابهه بوجه ما"[٧].

---

(١) تلخيص كتاب القياس، ص٣٦٧.

(٢) الطرف الأكبر.

(٣) الطرف الشبيه بالأصغر فى السياق الأرسطي السابق.

(٤) الطرف الأصغر فى السياق الأرسطي السابق.

(٥) الطرف الأوسط.

(٦) كتاب القياس، نشره د رفيق العجم، ضمن سلسلة المنطق عند الفارابي، الجزء الثانى، ص ٣٦.

(٧) معيار العلم، ص١٣٤، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، سنة ١٣٩٢هـ-١٩٧٢م.

وإن الصلة الوثيقة بين التمثيل والقياس الفقهى، تتبين عند مقارنة هذا الذى ذكر فى تعريفه، ببعض ما ذكره الفقهاء والأصوليون فى تعريف القياس، فعلى سبيل المثال: يعرفه الإمام الباجى[١]، فيقول: "فأما القياس: فهو حمل أحد المعلومين على الآخر، فى إيجاب حكم، وإسقاطه، بأمر يجمع بينهما"[٢]. ويقول الإمام الزركشى[٣] فى تعريفه: "فالمحققون أنه: مساواة فرع لأصل فى علة الحكم، أو زيادته عليه فى المعنى المعتبر فى الحكم[٤]، وذلك لأنه من أدلة الأحكام، فلابد من حكم مطلوب به، ولابد له من محل يقوم به وهو الفرع، وذلك لثبوته فى محل آخر وهو الأصل، ولا يمكن ذلك بين كل شيئين، بل إذا كان بينهما أمر يوجب الاشتراك فى الحكم، وهو المراد بالمساواة فى نفس الأمر"[٥].

---

(١) الإمام الباجى: أبو الوليد سليمان بن خلف الباجى المالكى، كان من علماء الأندلس وحفاظها، وله مع ابن حزم مناظرات مطولة مشهورة، من مؤلفاته: إحكام الفصول فى أحكام الأصول، الجرح والتعديل فيمن روى عنه البخارى فى الصحيح، توفى سنة ٤٧٤هـ. وفيات الأعيان، الجزء الثانى، ص٤٠٨-٤٠٩.

(٢) إحكام الفصول فى أحكام الأصول، ص٥٢٨، تحقيق عبد المجيد تركى، دار الغرب الإسلامى، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٧هـ- ١٩٨٦م.

(٣) الإمام الزركشي: بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشى، عالم بفقه الشافعية والأصول، تركى الأصل، مصرى المولد والوفاة، من مؤلفاته: البحر المحيط فى أصول الفقه، الديباج فى توضيح المناهج، توفى سنة ٧٩٤هـ. الأعلام، الجزء السادس، ص٦٠- ٦١، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السادسة، سنة ١٩٨٤.

(٤) المقصود بذلك أن العلة أوثق وأقوى تحققا فى الفرع منها فى الأصل، وهى الحالة التى يتحقق فيها قياس الأولى- سيأتى بيانه بالتفصيل فى المبحث التالي-.

(٥) البحر المحيط فى أصول الفقه، المجلد الرابع، ص٥.

علاقة التمثيل بقياس الشمول.

يتناول أرسطو هذه القضية فيقول: "فهو بين أنه ليس المثال كجزء إلي كل ولا ككل إلي جزء وكنحو ما يكون القياس، ولكن كجزء إلي جزء، وذلك حينما تكون الحالتان الجزئيتان تابعتين لحد واحد، وإحداهما معروفة"(١).

وهذا النص، وإن كان يوحى ظاهره بأن هناك فارقا جوهريا بين كل من التمثيل وقياس الشمول، لكنه فى باطن الأمر وحقيقته، يكشف عن الرابطة الوثيقة بينهما، فأرسطو وإنْ قرر: أن قياس الشمول يقوم على فكرتى الاحتواء والاندراج بين معنى عام وما هو دونه أو أخص منه، بينما التمثيل علاقة بين جزئيين متساويين من هذه الجهة.إلا أنه أضاف إضافة مهمة جدا حين قال: إن هذين الجزئيين مندرجان تحت حد واحد (حد كلي مشترك بينهما جامع لهما).

وهى نتيجة يقرها الإمام ابن تيمية ويقررها أيضا، إذ يقول ردا على من توهم ظاهر هذا الأمر وغفل عن حقيقته: "وأما قولهم فى التمثيل: إنه استدلال بجزئي على جزئي، فإن أطلق ذلك وقيل: إنه استدلال بمجرد الجزئي على جزئي، فهو غلط، فإن قياس التمثيل إنما يدل بحد أوسط، وهو اشتراكهما: فى علة الحكم، أو دليل الحكم مع العلة. فإنه قياس: علة، أو قياس دلالة"(٢).

ويزداد هذا الأمر وضوحا لدى أرسطو، حين يستطرد فيقارن بين التمثيل والاستقراء، فيقول: "فبين المثال وبين الاستقراءات فرق، هو أن الاستقراء

---

(١) التحليلات الأولى (القياس): سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص ٢٩٧.

(٢) الرد علي المنطقيين، ص٢٠٣.

بابتدائه من جميع الجزئيات، يبين أن الطرف الأكبر موجود فى الواسـطة، ولا يطبق القياس على الطرف الأصغر، وأما فى المثال -وهو يطبق القياس- فليس من جميع الجزئيات تبين وجود الطرف الأكبر فى الواسطة"(١).

فأرسطو ذكر فى هذا النص أمرًا بالغ الأهمية، يتمثل فى أن التمثيل يجمع بين عمليتين فكريتين معا، دون اقتصار على واحدة منهما فقط:

الأولى: انتقال من الجزئي المعين (الحد الشبيه بالأصـغر) لإثبـات قيـام الأكبر (الحكم) بالأوسط (العلة). وهذه العملية فيها شبه من الاستقراء الذى يعني به أرسطو (الاستقراء التام) وتختلف عنه فى أمر واحد فقط: أنهـا انتقـال مـن جزئي واحد إلي هذا الأمر، بينما الاستقراء انتقال من جميـع الجزئيـات إليـه. وهذه العملية أيضا يتميز بها قياس التمثيل عن الشمول.

الثانية: انتقال إلي إثبات قيام الأكبر بالأصغر عن طريق الحد الأوسـط. وهذه العملية هى قياس الشمول بعينه دون أدنى فرق، وهى فى نفس الوقت أمر يتميز به التمثيل عن الاستقراء بجميع أنواعه.

ولقد تنبه الإمام الغزالي إلي بعض هذه الحقيقة فى قياس التمثيل، وغفـل عن البعض الآخر، حيث أدرك عمق الصلة بينه وبين قياس الشمول، لكنه انتهى من ذلك إلي أنه لا فائدة جديدة فيه على قياس الشمول، إذ يقول: "ومثالـه فـى العقليات أن نقول: السماء حادث؛ لأنه جسم، قياسا على النبات والحيوان وهـذه الأجسام التى يشاهد حدوثها، وهذا غير سديد، ما لم يمكن أن يتبـين أن النبـات

---

(١) التحليلات الأولى (القياس): سلسلة منطق أرسطو، الجزء الأول، ص ٢٩٧.

كان حادثا لأنه جسم، وأن جسميته هى الحد الأوسط للحدوث، فإن ثبت ذلك، فقد عرفت أن الحيوان حادث؛ لأن الجسم حادث، فهو حكم كلي، وينتظم منه قياس على هيئة الشكل الأول: وهو أن السماء جسم، وكل جسم حادث، فينتج أن السماء حادث، فيكون نقل الحكم من كلي إلي جزئي داخل تحته وهو صحيح، وسقط أثر الشاهد المعين، وكان ذكر الحيوان فضلة فى الكلام"[1]، وينتهى من ذلك إلي تقرير هذه النتيجة العامة فيقول: "فإذن لا خير فى رد الغائب إلي الشاهد إلا بشرط، مهما تحقق، سقط أثر الشاهد المعين"[2].

أما فيما يتعلق بالإمام ابن تيمية بهذا الخصوص، فقد تنبه لهذه الحقيقة على نحو أفضل، وانتهى بها إلي نتيجة مغايرة، تتمثل فى أن حقيقة كل من القياسين واحدة من جهة العملية القياسية، وأنهما سواء من جهة إفادة اليقين أو الظن، الذى يتفاوت فيهما بحسب المادة الموضوعة فى كل منهما، لا بحسب الشكل أو الصورة التى هما عليها، ومن ناحية أخرى فإن العملية الأولى التى يستشهد فيها بالجزئي المعين (الحد الشبيه بالأصغر) على وجود الأكبر فى الواسطة، والتى يختص بها قياس التمثيل، هى مما يزيد الأمور بيانا ووضوحا، وهى نوع من البرهنة على القضية الكبرى التى تطبق من بعد فى القياس، وإذا كان الشأن كذلك، فإنه يبدو أن القول: بالاستغناء بقياس التمثيل عن الشمول -باعتبار أنه يتضمنه ويزيد عليه- أقرب إلي القبول.

وبداية فإن الإمام ابن تيمية فى هذا الصدد، يوضح أساس الفكرة التى يقوم عليها قياس الشمول، فيقول: "وقياس الشمول: هو انتقال الذهن من المعين إلي المعنى العام المشترك الكلي المتناول له ولغيره، والحكم عليه بما يلزم المشترك

---

(١) معيار العلم، ص ١٣٤.

(٢) السابق، ص ١٣٥.

الكلي، بأن ينتقل من ذلك الكلي اللازم إلي الملزوم الأول وهو المعين"(١).

ثم يقارن الإمام ابن تيمية ذلك، بأساس الفكرة التى يقوم عليها قياس التمثيل، إذ يقول: "وأما قياس التمثيل: فهو انتقال الذهن من حكم معين إلي حكم معين، لاشتراكهما فى ذلك المعنى الكلي؛ لأن ذلك الحكم يلزم ذلك المشترك الكلي"(٢).

ثم يستطرد فيبين أن فكرة اللزوم – التى هى الأساس الذى يقوم عليه الدليل أيا كان نوعه، كما يقول: " وبأى صورة ذهنية أو لفظية صور الدليل، فحقيقته واحدة، وإن ما يعتبر فى كونه دليلا، هو كونه مستلزما للحكم، لازما للمحكوم عليه. فهذا هو من جهة دلالته، سواء صور: قياس شمول، أو تمثيل، أو لم يصور كذلك"(٣)– تتحقق فى قياس التمثيل (طبقا لنفس القواعد التى قررها فيما يتعلق بقياس الشمول على النحو الذى سبق بيانه من قبل(٤)) إذ يقول: "فهنا يتصور المعنيين أولا، وهما: الأصل، والفرع، ثم ينتقل إلي لازمهما وهو المشترك، ثم إلي لازم اللازم وهو الحكم، ولابد أن يعرف أن الحكم لازم المشترك وهو الذى يسمى هناك قضية كبرى، ثم ينتقل إلي إثبات هذا اللازم للملزوم الأول المعين"(٥).

وينتهى من ذلك إلي هذه النتيجة فيقول: "فهذا هو هذا فى الحقيقة وإنما

---

(١) الرد علي المنطقيين، ص ١١٩.

(٢) السابق، ص ١٢٠.

(٣) السابق، نفس الموضع.

(٤) راجع المبحث السابق فى ذلك، تحت عنوان: فكرة اللزوم وعلاقتها بالقياس.

(٥) الرد علي المنطقيين، ص١٢١.

يختلفان فى تصوير الدليل ونظمه، وإلا فالحقيقة التى بها صار الدليل دليلا -وهو أنه مستلزم للمدلول – حقيقة واحدة"(١).

ويستكمل فى موضع آخر هذه القضية فيقول: "وقد بينا فى غير هذا الموضع، أن قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان، وأن ما حصل بأحدهما من علم أو ظن، حصل بالآخر مثله، إذا كانت المادة واحدة، والاعتبار بمادة العلم، لا بصورة القضية، بل إذا كانت المادة يقينية، فسواء كانت صورتها فى صورة قياس التمثيل أو صورة قياس الشمول، فهى واحدة"(٢).

ويبين الإمام ابن تيمية، أن زعم من زعم أن قياس التمثيل يفيد الظن دون اليقين، يعود إلي استخدامهم لمواد ظنية عند إيرادهم أمثلة لقياس التمثيل، فيقول: "ومن ظلم هؤلاء وجهلهم، أنهم يضربون المثل فى قياس التمثيل بقول القائل: السماء مؤلفة، فتكون محدثة، قياسا على الإنسان، ثم يوردون على هذا القياس ما يختص به لخصوص المادة، وهذا يرد عليه ولو جعل قياس شمول، فإنه لو قيل: السماء مؤلفة، وكل مؤلف محدث، لورد عليه هذه الأسئلة وزيادة، ولكن إذا أخذ قياس الشمول فى مادة معلومة بينة، لم يكن فرق بينه وبين قياس التمثيل، بل قد يكون التمثيل أبين، ولهذا كان العقلاء يقيسون به"(٣).

وإن هذا التلازم بين كلا القياسين والاتفاق بينهما فى الحقيقة الذى أشار إليه الإمام ابن تيمية، يعود فى حقيقة الأمر إلي أن قياس التمثيل يتضمن قياس الشمول، فهناك قياسية مشتركة بينهما، ثم يزيد التمثيل على الشمول بما يختص

---

(١) السابق، نفس الموضع.

(٢) السابق، ص٢٠٠-٢٠١.

(٣) السابق، ص١٢١.

به من ذكر المعين واستخلاص المعنى الكلي منه، ولذلك انتهى الإمام ابن تيمية بتفضيل قياس التمثيل على الشمول فى ختام نصه السابق، وهو ما أكده أيضا فى موضع آخر، إذ يقول: "وبهذا تبين أن قياس التمثيل، قد يكون أتم فى البيان من قياس الشمول"(١).

وإن هذه النتيجة تزداد وضوحا وتتأكد لدى الإمام ابن تيمية، بما ذكره وقرره، من أن القضايا الكلية التى هى أساس ومحور قياس الشمول، لا تصير كلية إلا بقياس التمثيل(٢)، وأن البدهيات أو الأوليات العقلية، وإن كانت قضايا كلية عامة حاصلة ابتداء فى النفس، إلا إنها تظل أمورًا ذهنية، ليس لها حقيقة فى الواقع، إلا بمطابقتها به، عن طريق إدراك أعيانها الجزئية بالحس الظاهر أو الباطن، والانتقال من ذلك إلي التعميم بواسطة قياس التمثيل(٣).

وإن ما يمكن أن يقال للتقليل من القيمة العلمية لقياس التمثيل، تحت دعوى أن إثبات كون الحد الأوسط (العلة أو الوصف المؤثر) فيه هو مناط الحكم، وكونه عاما مطردا ليصلح لتعدية الحكم إلي الأصغر، لا يتحقق إلا بأدلة ظنية، كما يصور ذلك الإمام ابن تيمية فيقول: "وإذا قال القائل: إثبات تأثير الوصف، وكونه مناط الحكم، هو عمدة القياس، وهو جواب سؤال المطالبة، وبيان كون الوصف بالشمول، هو مناط الحكم، وهذا لا يثبت إلا بأدلة ظنية"(٤).

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٤٨، تقديم الشيخ حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية، القاهرة.

(٢) انظر فى ذلك: الرد علي المنطقيين، ص١١٥-١١٦. نقض المنطق، ص٢٠٢.

(٣) انظر فى ذلك: نقض المنطق، ص٢٠٢-٢٠٥.

(٤) القرآن كلام الله حقيقة، منشور ضمن مجموعة الفتاوى، المجلد السادس، ص ٥٦٧.

يجاب عنه، بأنه يمكن أن يقال ويثبت مثله فى حق قياس الشمول سواء بسواء، وكما يقول الإمام ابن تيمية: "قيل له: وإثبات عموم القضية الكبرى فى قياس الشمول، هو عمدة القياس. فإن الصغرى فى الغالب تكون معلومة، كما يكون ثبوت الوصف فى الفرع معلوما- وإذا كان ثبوت الوصف فى الفرع قد يحتاج إلي دليل كما قيل [فكذلك[1]] تحتاج المقدمة الصغرى إلي دليل -وإثبات المقدمة الكبرى لا يتأتى إلا بأدلة ظنية، ونفس ما به يثبت عموم القضية، يثبت تأثير الوصف المشترك، لا فرق بينهما أصلا"[2].

ويؤكد الإمام ابن تيمية هذا المعنى فى موضع آخر، ويثبت من خلاله أفضلية قياس التمثيل، فيقول: "وإذا قيل: فمن أين يعلم أن الجامع مستلزم الحكم؟ قيل: من حيث تعلم القضية الكبرى فى قياس الشمول، فإذا قال القائل: هذا فاعل محكم لفعله، وكل محكم لفعله فهو عالم، فأى شيء ذكر فى علمه بهذه القضية، فهو موجود فى قياس التمثيل، وزيادة أن هناك أصلا يمثل به قد وجد فيه الحكم المشترك، وفى قياس الشمول لم يذكر شيء مع الأفراد التى يثبت الحكم فيها، ومعلوم أن ذكر الكلي المشترك مع بعض أفراده، أثبت فى العقل من ذكره مجردا عن جميع الأفراد باتفاق العقلاء، ولهذا هم يقولون: إن العقل بحسب إحساسه بالجزئيات، يدرك العقل بينها قدرا مشتركا كليا. فالكليات تقع فى النفس بعد معرفة الجزئيات المعينة، فمعرفة الجزئيات المعينة، من أعظم الأسباب فى معرفة الكليات، فكيف يكون ذكرها مضعفا للقياس، ويكون عدم ذكرها موجبا لقوته!!"، ثم يضيف فيقول: "والعقلاء باتفاقهم، يعلمون أن ضرب المثل للكلي، مما يعين على معرفته، وأنه ليس الحال إذا ذكر مع المثال، كالحال إذا ذكر مجردا

---

(١) أضفتها للسياق؛ إذ ارتأيت أنه يقتضى ذلك.

(٢) السابق، نفس الموضع.

عن المثال"[1].

وبذلك يتبين أن الإمام ابن تيمية، كان على وعى دقيق بطبيعة قياس التمثيل، وما يحتويه من عمليات ومكونات فكرية، تتضمن قياس الشمول وتزيد عليه، كما كان دقيقا عندما وضعه -تبعا لذلك - فى مكانته العلمية التى تليق به.

ومما ينبغى التنويه بشأنه بهذا الخصوص، أنه لم يرد عن أرسطو تصريح يفيد حصر إفادة قياس التمثيل فى الظن دون ما عداه، وإنما اقتصر على: تعريفه والتمثيل له، وبيان علاقته بكل من قياس الشمول والاستقراء - على النحو الذى سبق إيراده عنه- دون تعرض لهذه القضية على الإطلاق.

أما فيما يتعلق بالفارابي بهذا الصدد، فإنه أيضا لم يرد عنه تصريح بمثل ذلك الحصر في إفادة قياس التمثيل للظن دون ما عداه، بل ورد عنه ما يفهم منه أنه فى قوة قياس الشمول، وأن نتيجته تنتج عن مقدماته بالضرورة، إذ يقول: "والنقلة من الشاهد إلي الغائب على وجهين: أحدهما على طريقة التركيب، والآخر على طريقة التحليل. والتحليل [مبدأ التأمل من الغائب، والتركيب[2]] هو أن يجعل مبدأه من الشاهد. وإذا أردنا أن نستدل على الغائب بالشاهد بطريقة التحليل، فينبغى أن نعلم الحكم الذى يطلب فى الغائب، ثم ننظر فى أى محسوس يوجد ذلك الحكم، فإذا علمنا المحسوس الذى فيه ذلك الحكم، أخذنا عند ذلك الأمور التى بها يشابه الغائب ذلك المحسوس، ثم ننظر أى أمر من تلك الأمور

---

(١) الرد علي المنطقيين، ص٣٦٧-٣٦٨.

(٢) ما بين القوسين محذوف فى صلب الأصل المطبوع، وقد أثبته اعتمادا على ما أورده المحقق بالهامش عن إحدى النسخ الخطية، وكان يفترض بالمحقق أن يتنبه إلي أن حذفها من النسخة التى اعتمد عليها كأصل للتحقيق، خطأ يتناقض به السياق.

يصح على جميعه الحكم المشاهد فى المحسوس، فإذا وجدنا ذلك الأمـر، انتقـل بالضرورة الحكم من المحسوس المشاهد إلي الغائب، فإذا الاستدلال بالشاهد على الغائب بهذا الطريق، قوته قوة مسألة تطلب فيوجد قياسها المنتج لها فى الشـكل الأول. وإذا أردنا أن نستدل بالشاهد على غائب ما بطريق التركيب، نظرنا فـى المحسوس الذى شوهد فيه حكم ما، وأخذنا الأمور الأخر الموجـودة فـى ذلـك المحسوس، ثم نظرنا أى أمر من تلك الأمور يصح ذلك الحكم على جميعه، فإذا حصل ذلك معنا، ثم وجدنا شيئا غير معلوم الحكم داخلا تحت ذلك الأمر، لـزم ضرورة أن ينتقل إليه الحكم الذى كان قد صح لنا على المحسوس، فهذا النحـو أيضا قوته قوة قياس فى الشكل الأول"[1].

وأما بالنسبة لابن سينا بهذا الصدد، فإنه يصرح بأن التمثيل ضعيف عـن إفادة العلم اليقينى، وأنه ينحصر فى إفادة الظن، إذ يقول فى معرض حديث لـه عن أصناف الحجج: "والاستقراء: غير موجب للعلم الصحيح، فإنه ربما كان مـا لم يستقرأ بخلاف ما استقرئ . . . . بل ربما كان المختلـف فيـه والمطلـوب، بخلاف حكم جميع ما سواه. وأما التمثيل: فهـو الـذى يعرفـه أهـل زماننـا بالقياس"[2]، ثم يحكم عليه فيقول: "وهو أيضا ضعيف"[3]، وفـى موضـع آخـر يقول: "والجزئي إذا علم وجود حكم عليه، كان ذلك ظنا بالقوة فى جزئي آخـر أنه كذلك إذا كان يشاركه فى معنى، وذلك بالتمثيل"[4].

---

(١) كتاب القياس: سلسلة المنطق عند الفارابي، الجزء الثانى، ص ٤٦ – ٤٧.

(٢) الإشارات والتنبيهات، الجزء الأول، ص٣٦٨.

(٣) السابق، ص٣٦٩.

(٤) البرهان: سلسلة الشفاء، ص١٥، تحقيق وتقديم د عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٦٦م.

وكذلك الحال بالنسبة لابن رشد، إذ يقول – طبقاً لما فهمه باستنباطه الخاص -فى شرحه للتعريف الأرسطي للقياس (قياس الشمول): "إنما اشترط فيه: من الاضطرار. من قبل أن اللزوم: منه ضرورى، ومنه غير ضرورى. وبهذا الشرط، ينفصل القياس من الأقاويل التى يلزم عنها الشيء لزوماً غير ضرورى، وهى: الاستقرار، والمثال، والمقاييس التى تنتج السلب مرة والإيجاب أخرى[1]".

وعلى الرغم من أن هذا الشرط الأرسطي، لا يلزم منه أن يكون قيدا لإخراج قياس التمثيل، على نحو ما ذهب ابن رشد، إلا أن ذلك كاف فى الكشف عن موقف ابن رشد الخاص والصريح بصدد هذه القضية.

ومن ثم انتشرت هذه الدعوى وشاعت، لدى المتأخرين من المناطقة والمتكلمين، إلي أن جاء الإمام ابن تيمية فاستدرك هذا الأمر وأعاده إلي نصابه، وكما يقول أستاذى الدكتور محمد نصار: "لقد كان أهم ما تمحضت عنه عبقرية ابن تيمية، هو استدراكه على متأخرى المتكلمين والمناطقة معا، فى قولهم أن قياس التمثيل لا يفيد إلا الظن[2] "، والإمام ابن تيمية نفسه كان على وعى تام بهذا الأمر إذ يقول:"وما ذكروه من تضعيف قياس التمثيل والاحتجاج عليه بما ذكروه، هو من كلام متأخريهم"[3].

وإنه بعد هذه المحاولة المتميزة للإمام ابن تيمية، للتسوية بين كلا القياسين (الشمول والتمثيل) من جهة إفادة اليقين أو الظن، وأن العبرة فى ذلك بمادة

---

(١) تلخيص كتاب القياس، ص ٦٥.

(٢) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، ص ٤٣٥.

(٣) الرد علي المنطقيين، ص ٢٣٤.

القضايا المستخدمة دون خصوصية الشكل أو الصورة، بل وإثباته تميز وأفضلية قياس التمثيل من جوانب أخرى، يظل قياس التمثيل – من قبل ومن بعـد– فـي صورته المطلقة ومعناه المحض، الذى يعطى الانطباع بالتسـوية التامـة بـين المقيس (الفرع) والمقاس عليه(الأصل) غير صالح للاسـتخدام فـي المطالـب الإلهية، شأنه فى ذلك شأن قياس الشمول، وكما يقول الإمام ابن تيميـة: "وأمـا القياس الذى تستوى أفراده، ويماثل الفرع فيه أصله، فهو يمتنع استعماله فى حق الله – تعالى –فإن الله لا مثل له – سبحانه وتعالى– وإذا استعمل فيه مثـل هـذا القياس، لم يفد إلا أمر كليًا مشتركاً بينه وبين غيره، لا يدل على ما يختص بـه الرب –سبحانه–[1]".

وأيضاً كما هو الحال فى قياس الشمول، لا بد من تطوير وتعديل الفكـرة التى يقوم عليها قياس التمثيل، لتضم أفكاراً جديدة إلي فكرة المسـاواة والتماثـل المحض، حتى يصح استخدامه فى المطالب الإلهية، وكما يقول الإمام ابن تيمية: " واستعمال كلا القياسين فى الأمور الإلهية، لا يكون إلا علـى وجـه الأولـى والأحرى [2]".

---

(١) السابق،ص٣٥١. وأيضاً يراجع ما سبق إيراده للإمام ابن تيمية بخصوص ذلك: فى ختام المبحث السابق مع قياس الشمول.

(٢) القرآن كلام الله حقيقة: مجموعة الفتاوى، المجلد السادس، ص ٥٦٧.

المبحث الثالث

بدائل القياس الأرسطي فى المطالب الإلهية

قياس الأولى:

إنه يمكن القول: بأن هذا القياس من وجهة نظر الإمام ابن تيميـة -كمـا تبين من خلال نصه الأخير الذى ورد بالمبحث السابق- ليس خروجـاً تامـاً أو مطلقا عن القياس بنوعيه: الشمول، والتمثيل. وإنما هو تطوير له، بإضافة فكـرة جديدة، تعطى مساحة لإبراز التفاوت والتفاضل بين الأطراف المندرجة تحت حد كلي عام يجمعها فى كلا القياسين، بجانب إبرازها للقدر المشترك فيما بينها، بدلا من الاقتصار على الفكرة التى تحصره فى الاشتراك والتماثل المحـض فقـط، وتقصر به -تبعا لذلك-عن الوفاء بالمتطلبات المتنوعة للاستدلال، كما هو الحال فى المطالب الإلهية، التى لا يتحقق فيها هذا الأمر (الاشتراك والتماثل المحـض مع الغير).

وإن هذا التفاوت، ليس إلغاء تامًا ومطلقاً لفكرة الاشتراك والمساواة بـين الأطراف المندرجة تحت حد كلي واحد، والتـى هـى عمـاد عمليـة القيـاس وجوهره، وإنما هو إلغاء للاشتراك التام والمساواة المطلقة، مع الاحتفاظ بقـدر منها، يظل إطارا خارجياً حاكماً، يجرى هذا التفاوت داخله، دون أن يخرج عنه، ويتحقق به فكرة القياس، كما يتحقق به التوافق مع قطاع كبيـر مـن الحقيقـة والواقع، لا يقل أهمية عن القطاع الذى تتحقق فيـه فكـرة المسـاواة والتماثـل المحض إلي أقصى حدودها الممكنة.

فقياس الأولى: هو علاقة –بين الأصل والفرع فى قياس التمثيل، وبين الأصغر وغيره ممن يشاركه فى الحد الأوسط فى قياس الشمول – تضاف إلي العلاقة السائدة فى النظرة التقليدية للقياس بنوعيه، وليست إلغاء لها، وإنما هى إلغاء للاقتصار عليها، والحصر فيها.

وإن هذا المعنى يتضح عند الإمام ابن تيمية غاية الوضوح، إذ يقول: " ثم القياس: تارة يعتبر فيه القدر المشترك من غير اعتبار الأولوية، وتارة يعتبر فيه الأولوية فيؤلف على وجه قياس الأولى. وهو إن كان يجعل نوعاً من قياس الشمول والتمثيل، فله خاصة يمتاز بها عن سائر الأنواع "، ويضيف معرفا به فيقول: " وهو أن يكون الحكم المطلوب أولى بالثبوت، من الصورة المذكورة فى الدليل الدال عليه".[١]

وإن ذلك يوجد قسمة للقياس على هذا الأساس، وهى قسمة وقف عليها ونبه إليها الفقهاء والأصوليون من قبل، إذ يقول الإمام الآمدى –على سبيل المثال –فى كتابه الإحكام فى أصول الأحكام: "القياس ينقسم: إلي ما المعنى الجامع فيه باقتضاء الحكم فى الفرع أولى منه فى الأصل، وإلي ما هو مساو، وإلي ما هو أدنى[٢] فالأول: كتحريم ضرب الوالدين بالنسبة إلي تحريم التأفيف لهما وما فى معناه، . . . وإن كان الثانى: فكما فى إلحاق الأمة بالعبد فى تقويم نصيب الشريك على المعتق، وكما فى إلحاق نجاسة الماء بصب البول فيه من كوز بنجاسته بالبول ونحوه. وإن كان الثالث: فكما فى إلحاق النبيذ بالخمر فى

---

(١) شرح العقيدة الأصفهانية، ص٤٩.

(٢) لأن التفاوت لا يكون علي وتيرة واحدة، بل قد يكون علي جهة الأولى، وقد يكون علي جهة الأدنى.

تحريم الشرب وإيجاب الحد ونحوه[1]".

فقياس الأولى، كان معروفاً لدى الفقهاء والأصوليين قبل الإمام ابن تيمية بزمن بعيد، على الرغم من أن هناك من اعتبره استدلالا وليس قياساً، كما يبين ذلك الإمام الباجى إذ يقول: " إذا ثبت حكم القياس، فإن أهل الأصول قد أوقفوا هذه اللفظة، على اللفظ المحرر على سبيل المواضعة بينهم، وهاهنا أوجه من الاستدلال لم يسموه قياساً، وسموه استدلالا- وإن كان من جملة القياس في الأصول- نحو: الاستدلال بالأولى. وذلك مثل قولنا فى وجوب الجزية على الوثنى: إن الجزية شرعها البارى -سبحانه وتعالى -لتؤخذ من الكفار صغارا لهم وإذلالا، وقد ثبت أن كفر الوثنى أشد من كفر أهل الكتاب، فإذا جاز أن يذل أهل الكتاب بأخذ الجزية، فبأن يجوز إذلال أهل الأوثان بذلك أولى وأحرى، وهذا قياس في الحقيقة؛ لأنه قاس الوثنى على الكتابى فى وجوب أخذ الجزية، وجعل العلة فى ذلك الكفر"[2].

ومن خلال ذلك يتبين أن الإمام ابن تيمية قد وجد تنظيراً له فى أصول الفقه عند من سبقوه.

ومن ناحية أخرى، فإنه وجد له استخداماً وتطبيقاً أيضاً فى المطالب الإلهية: فى القرآن الكريم، ولدى سلف الأمة. كما يقر بذلك إذ يقول: "وبهذه الطريقة جاء القرآن، وهى طريقة سلف الأمة وأئمتها، فإن الله – سبحانه وتعالى- لا يماثله شيء من الموجودات فى قياس التمثيل، ولا أن يدخل فى

---

(١) الإحكام فى أصول الأحكام، المجلد الثانى، الجزء الرابع، ص ٢٦٩، دار الكتب العلمية، بيروت.

(٢) إحكام الفصول فى أحكام الأصول، ص ٦٧٢.

قياس شمول تتماثل أفراده"[1]، ويضيف فيبين الضابط العام الذى تجرى فكرة الأولى وفقاً لمقتضاه فيما يتعلق بالله – سبحانه – فيقول: "بل ما ثبت لغيره من الكمال الذى لا نقص فيه بوجه من الوجوه، فهو أحق به، وما نزه عنه من النقائص، فهو أحق بالتنزيه منه"[2].

ويقرر ذلك فى موضع آخر فيقول: "ولهذا كانت طريقة الأنبياء – صلوات الله عليهم وسلامه – الاستدلال على الرب –تعالى– بذكر آياته، وإن استعملوا فى ذلك القياس، استعملوا قياس الأولى، لم يستعملوا قياس شمول تستوى أفراده، ولا قياس تمثيل محض؛ فإن الرب – تعالى – لا مثل له، ولا يجتمع هو وغيره تحت كلي تستوى أفراده، بل ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه، فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره من النقائص، فتنزهه عنه بطريق الأولى"[3].

ويؤكد هذا المعنى أيضاً فيقول: "وأما قياس الأولى الذى كان يسلكه السلف اتباعاً للقرآن"[4]، كما يصرح فى موضع آخر بأن الإمام أحمد بن حنبل قد استخدمه، حيث يقول: "وهذا النمط هو الذى كان السلف والأئمة: كالإمام أحمد وغيره من السلف. يسلكونه من القياس العقلي فى أمر الربوبية، وهو الذى جاء به القرآن"[5].

(١) القرآن كلام الله حقيقة: مجموعة الفتاوى، المجلد السادس، ص ٥٦٧.

(٢) السابق، نفس الموضع.

(٣) الرد علي المنطقيين، ص ١٥٠.

(٤) السابق، ص ١٥٤.

(٥) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ٤٩.

لكن ذلك لا يمنع أن الإمام ابن تيمية، كان أصيلاً فى استنباطه له من هذه التطبيقات فى مجال العقيدة، واستعان بهذا الاستنباط إلي جانب التنظير له المسبوق به عند الأصوليين، فى تقديم تنظير له فى مجال العقيدة، وبذلك أحيا استخدامه من جديد ودعا إليه، بعد أن تلاشى استخدامه عند الفلاسفة وأكثر المتكلمين[1].

الآيـــات:

يقول الإمام ابن تيمية فى تعريفها، مبرزاً الفارق بينها وبين القياس الأرسطي بنوعيه: الشمول، والتمثيل: "الآية: هى العلامة: وهى الدليل الذى يستلزم عين المدلول، لا يكون مدلوله أمراً كلياً مشتركاً بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به، يوجب العلم بعين المدلول: كما أن الشمس آية النهار، قال: -تعالى- ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾[2] فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار"[3].

وإن الإمام ابن تيمية فى هذا النص، لا يقصد قصر الآيات على الأعيان الجزئية المتلازمة فقط، واستبعاد الكليات المتلازمة مطلقاً، وإنما يقصد استبعاد

---

(١) هناك استخدام لقياس الأولى لدى بعض المتكلمين: كالإمام أبى الحسن الأشعرى، والإمام الغزالي. لكنه محدود فى بعض المطالب الإلهية، وغير مطرد فى جميعها، حيث إن هناك استخداماً لقياس الشمول المحض أو التمثيل المحض فى بعضها الآخر، وسيأتى تناول ذلك بالتفصيل فى الفصل التالي. انظر فى ذلك: ص ١٨٠-١٨٢، ص ١٨٥-١٨٦. وكذلك: ص ٢٢١- ٢٢٥ .

(٢) سورة الإسراء: آية ١٢.

(٣) الرد علي المنطقيين، ص ١٥١.

الكليات المتلازمة المتفاوتة من جهة العموم والخصوص، أى استبعد الدليل الذى يكون مدلوله كلياً مشتركاً بينه وبين غيره، أما الدليل الكلي الذى يكــون مدلولــه مساوياً له من جهة العموم والخصوص، فهذا يندرج فــي التعريــف المــذكور للآيات؛ لأن هذا المدلول المساوى هو عين دلالة الدليل ولا يشتمل على غيــره معه، فالإمام ابن تيمية فى نصه السابق استخدم تعبير "عين المدلول" ولم يستخدم تعبير "المدلول المعين"، وبالتالي فإن هذا النص، ينسجم تماماً مع ما ذكره الإمام ابن تيمية فى موضع آخر، إذ يقول: – فى التعقيب على دعوى المناطقة حصــر الأدلة فى القياس والاستقراء والتمثيل– "وقد بقى: الاستدلال بالكلي على الكلــي الملازم له وهو المطابق له فى العموم والخصوص، وكذلك الاستدلال بــالجزئي على الجزئي الملازم له. بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر، ومن عدمه عدمه، فإن هذا ليس مما سميتموه: قياساً، ولا استقراء، ولا تمثيلاً. وهــذه هــى الآيات، وهذا: كالاستدلال بطلوع الشمس على النهار، وبالنهــار علــى طلــوع الشمس. فليس هذا استدلالاً بكلي على جزئي، بل الاستدلال بطلوع معين علــى نهار معين، استدلالاً بجزئي على جزئي، وبجنس النهار على جــنس الطلــوع، استدلالاً بكلي على كلي[1]"، فالآية: قد تكون معينة جزئية إذا كان مدلولها كذلك، وقد تكون كلية إذا كان مدلولها كلياً مساوياً لها فى العموم والخصوص.

كما أن هناك فارقاً جوهرياً آخر بين الآيات والقياس، يبرزه الإمــام ابــن تيمية فى موضع آخر، إذ يقول: "لكن عليك أن تفرق بين الآيات وبــين القيــاس –كما قد بيناه فى غير هذا الموضع – فإن الآية: هى العلامة: وهــى مــا تســتلزم بنفسها لما هى آية عليه، من غير توسط حد أوسط، ينتظم به قياس مشــتمل علــى مقدمة كلية: كالشعاع فإنه آية الشمس، وكذلك النبات للمطــر فــى الأرض القفــر،

---

(١) السابق، ص ١٦٢.

والدخان للنار. وإن لم ينعقد فى النفس قياس، بل العقل يعلم تلازمهما بنفسه"[1].

فالآيات استدلال مباشر بين طرفين: بأحدهما – أو كليهما، على الآخـر. أمـا القياس سواء أكان قياس شمول أم تمثيل، فهو استدلال غير مباشـر بـين طـرفين بواسطة طرف ثالث (حد أوسط).

وهذا الطريق من طرق الاستدلال، قد استنبطه الإمام ابن تيمية من القرآن الكريم، إذ يقول: "وأما استدلاله –تعالى– بالآيات فكثير فى القرآن"[2]، وإذ يقول: "والقرآن يستعمل الاستدلال بالآيات"[3]. كما قام بالتنظير له، من خـلال رؤيـة تحليلية عميقة لفكرة اللزوم، التى يقوم عليها كل استدلال أو جنس الدليل برمته.

فهذه الرؤية – التى تم تناولها بالتفصيل فيها سبق [4] – تقـرر أن العبـرة فى الدليل، هى كونه مستلزما للمدلول مطلقا، وأن ذلك يتحقـق: بكـون الـدليل طرفاً يؤدى مباشرة إلي طرف آخر إثباتاً أو نفياً، أو بكونه وسطاً بين طرفين. وأنه فى كل نوع من هذين النوعين، بمقتضى فكرة اللزوم التى يقوم عليها الدليل أيًا كـان نوعه، لابد وأن يكون أخص من مدلوله أو مساوياً له، ولا يكون أعم منه.

وإذا كان هذا التحليل، قد أنتج نمطاً جديداً من الاستدلال، يـرتبط بـالنوع الثانى (الدليل الواسطة أو الاستدلال بوسط)، يتمثل فى صحة القياس بالمعينـات الجزئية؛ لأن مقتضى التلازم يتحقق فيها؛ إذ إن المحكوم عليه (الحد الأصـغر)

---

(١) توحيد الربوبية، منشور ضمن مجموعة الفتاوى، المجلد الأول، ص ٣٠٩.

(٢) الرد علي المنطقيين، ص ١٥١.

(٣) السابق، ص ٣٥٠.

(٤) راجع المبحث الأول من هذا الفصل، تحت عنوان: فكرة اللزوم وعلاقتها بالقياس.

فيها، لا يكون أعم من الدليل (الحد الأوسط)، والدليل (الحد الأوسط) بدوره لا يكون أعم من الحكم أو المدلول (الحد الأكبر)، بل جميعها متساوية من هذه الجهة (جهة العموم والخصوص).

فإن هذا التحليل قد أنتج أيضاً هذا النمط من الاستدلال، المتمثل فى الآيات، على النحو الذى تميزت فيه عن القياس الأرسطي، وتميزت أيضاً عن القياس بالمعينات الجزئية، فهى دليل مساو لمدلوله فى العموم والخصوص، وهى أيضاً دليل مباشر يستلزم بنفسه هذا المدلول.

وإن هذه الآيات، ما دام منها ما هو معين جزئي يدل على مدلول معين جزئي، فهى دليل مناسب للاستدلال على الخالق – سبحانه وتعالى – لأنه ذات معينة يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها، كما يقول الإمام ابن تيمية: "وكذلك آيات الرب – تعالى– نفس العلم بها، يوجب العلم بنفسه المقدسة – تعالى– لا يوجب علما كلياً مشتركاً بينه وبين غيره"[1]، وكما يقول: "فآياته تستلزم عينه، التى يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها"[2]، وكما يقول أيضاً: "وقد تكون الآية تستلزم وجود المدلول من غير عكس: كآيات الخالق – سبحانه وتعالى – فإنه يلزم من وجودها وجوده، ولا يلزم من وجوده وجودها، وهى آيات دالة على نفسه المقدسة، لا على أمر كلي، لا يمنع تصوره من وقوع الاشتراك فيه بينه وبين غيره"[3].

بقى أمر يستحق التعليق والاستدارك بهذا الصدد، وهو يتعلق بما ذكره

---

(١) الرد علي المنطقيين، ص ١٥٠.

(٢) السابق، ص١٥٤.

(٣) السابق، ص٣٥٠.

الإمام ابن تيمية فى صدر نصه السابق، الذى أشار فيه، إلي أن الآية قد تستلزم مدلولها، ولا يصح فيها عكس ذلك، وهو ما ضرب له مثلاً صحيحاً: بآيات الخالق – سبحانه وتعالى– إذ يستدل بها عليه، ولا يستدل به عليها؛ لأنه يلزم من وجودها وجوده، ولا يلزم من وجوده وجودها.

وإن ذلك يعني أن التلازم ليس متكافئاً ومتساوياً بين الطرفين، بل أحدهما أخص من الآخر فيه، وهو الأمر الذى يبدو أنه لا يتسق مع ما سبق وأن قرره الإمام ابن تيمية فى شأن الآيات، من أنها تكون مساوية للمدلول فى العموم والخصوص.

وهى قضية كان يفترض بالإمام ابن تيمية أن يوليها قدراً من الاهتمام، وكان ينبغى له أن يقدم لها تحليلاً عميقاً، يبين فيه أن الآية فى مثل هذه الحالة، هى مساوية للمدلول فى العموم والخصوص من جهة كيفية الوجود الكلية والجزئية، لكنها أخص منه من جهة وقت ومقدار الوجود، ولذلك كانت آيات الخالق – سبحانه وتعالى– آيات؛ لأنها أدلة جزئية معينة، تدل مباشرة على مدلول معين جزئي، يمنع تصورها وتصوره من وقوع الشركة فيهما، فهما متساويان من هذه الجهة.

وفى نفس الوقت يستدل بها عليه دون العكس؛ لأنها بعده وأخص منه فى مقدار الوجود، وهو أسبق منها وأعم فى ذلك، والدليل لا يكون أبداً أعم من المدلول فى جهة من الجهات.

الباب الثانى

المطالب الإلهية وصلتها بالمنطق

ويحتوى فصلين:

الفصل الأول: الجانب الصوري للاستدلال على الألوهية وأثره فى تصورها.

الفصل الثانى: التصور الفلسفي للوحدانية وعلاقته بنظريــة الحد.

الفصل الأول

الجانب الصوري للاستدلال على الألوهية وأثره فى تصورها.

ويحتوى مبحثين:

المبحث الأول: الاستدلال بقياس الشمول والتمثيل وأثره فـــى تصور الألوهية.

المبحث الثانى: الاستدلال بالآيات وقياس الأولى وأثـــره فـــى تصور الألوهية.

المبحث الأول

الاستدلال بقياس الشمول والتمثيل وأثره فى تصور الألوهية.

نماذج من الاستدلال بقياس الشمول والتمثيل عند مفكرى الإسلام:

أولاً: نماذج من هذا الاستدلال عند الفلاسفة الإسلاميين.

الكندي: يستعرض الكندي فى إحدى رسائله، أدلته التى يقرر بها تناهى جرم العالم أو حدوثه، وكذلك ما يلحقه من حركة وزمان؛ لأنها لا تنفك عنه ولا يخلو هو منها.(١) وبعد أن ينتهى من تقرير هذه المقدمة التى تتعلق بحدوث العالم، يضيف فيقول: "والمحدَث محدَث المحدِث؛ إذ المحدَث والمحدِث من المضاف، فللكل محدِث اضطرارًا عن ليس".(٢)

ففى هذا النص أضاف إلي المقدمة الأولى التى استفاض فى البرهنة عليها، والتى تتعلق بحدوث العالم، مقدمة ثانية تتمثل فى أن المحدَث حادث عن محدِث، أو بعبارة أخرى أن كل حادث له محدِث، وقد أكد ضرورة هذه المقدمة وكليتها حين ذكر: أن الحادث والمحدِث من باب المضاف. فكل محدِث له

---

(١) راجع فى ذلك: رسالة يعقوب بن إسحاق الكندي إلي علي بن الجهم فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم، منشورة ضمن رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، ص ١٥٨-١٦٣، تحقيق د محمد عبد الهادى أبو ريدة، مطبعة حسان، القاهرة، الطبعة الثانية.

(٢) السابق، ص ١٦٣.

حادث، وكل حادث له محدِث، ولا يتصور أحدهما بدون الآخر.

فهذه المقدمة الثانية هى فى مضمونها مقدمة كلية، تشكل مع المقدمة الأولى قياساً شموليا، ينتج عنه بالضرورة أن العالم ككل له محدِث. وهو قياس شمولي محض لم يرد فيه ذكر أو اعتبار لفكرة الأولى والتفاضل.

ابن سينا: يبرهن ابن سينا على إثبات وجود الله أو واجب الوجود فيقول: "لا شك أن هنا وجوداً، وكل وجود: فإما واجب، وإما ممكن. فإن كان واجباً، فقد صح وجود الواجب، وهو المطلوب. وإن كان ممكناً، فإنا نوضح أن الممكن ينتهى وجوده إلي واجب الوجود ".[1]

وهذا البرهان فى جوهره يتضمن قياسين شموليين متداخلين لا اعتبار ولا ذكر فيهما لفكرة الأولى والتفاضل: مضمون الأول منهما: أن هنا شيء يتصف بالوجود، وكل وجود إما واجب وإما ممكن، ينتج عنه أن هنا شيء إما واجب وإما ممكن. ثم يبين ابن سينا ما يترتب على كلا الاحتمالين: فطبقاً للاحتمال الأول، فقد تم المطلوب. وطبقاً للاحتمال الثانى، فإنه يحتاج فيه إلي قياس جديد مضمونه: أن هاهنا ممكن الوجود، وكل ممكن ينتهى إلي واجب الوجود، ينتج عنه أن هاهنا واجب الوجود.

ابن رشد: يقول ابن رشد فى معرض دفاعه عن الفلاسفة بإزاء إلزام الإمام الغزالي لهم العجز عن إثبات وجود صانع للعالم، ومصوراً برهان الفلاسفة فى إثبات وجود الله أو المحرك الأول: "فالفلاسفة لما كانوا يعتقدون أن

---

(1) النجاة، ص ٢٧١.

الحركة فعل الفاعل، وأن العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة، قالوا: إن الفاعل للحركة هو الفاعل للعالم، وأنه لو كف فعله طرفة عين عن التحريك لبطل العالم، فعملوا قياسهم هكذا: العالم فعل أو شيء وجوده تابع لفعل، وكل فعل لابد له من فاعل موجود بوجوده، فأنتجوا من ذلك أن العالم له فاعل موجود بوجوده". (١)

فهذا البرهان كما لا يخفى، وضع فى صيغة قياس شمول محض، يعتبر القدر المشترك دون التفات لفكرة الأولى أو التفاضل فيه.

ثانياً: نماذج من هذا الاستدلال عند المتكلمين :

الإمام أبو الحسن الأشعرى (ت ٣٣٠ هـ): إن الإمام أبا الحسن الأشعرى، إذا ما استثنينا مسلكه فى إثبات وجود الله حيث يضع استدلاله بهذا الخصوص فى صورة قياس الأولى ـ كما سيأتى بيانه[٢] ـ فإنه فيما يتعلق ببقية المطالب الإلهية، يضع كثيراً من استدلالاته فى صورة قياس تمثيل محض، فهو يقول ـ على سبيل المثال ـ فى إثبات أن الله عالم: "فإن قال قائل: لم قلتم إن الله تعالى عالم ؟ قيل له لأن الأفعال المحكمة لا تتسق فى الحكمة إلا من عالم، وذلك أنه لا يجوز أن يحوك الديباجَ النفاريرُ[٣]، ويصنع دقائق الصنعة من لا يحسن ذلك ولا يعلمه، فلما رأينا الإنسان على ما فيه من اتساق الحكمة: كالحياة التى ركبها الله فيه والسمع والبصر، وكمجارى الطعام والشراب

---

(١) تهافت التهافت، ص ٢٦٤، تحقيق: موريس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة.

(٢) سيأتى تناول ذلك بالتفصيل فى المبحث التالي، انظر ص ٢٢١-٢٢٢، من هذا البحث.

(٣) النفارير جمع نفرور وهو العصفور، والمقصود بهذه العبارة: أن حياكة الديباج بواسطة العصافير مستحيل؛ لانعدام العلم بذلك عندها. هامش المحقق.

وانقسامهما فيه، وما هو عليه من كماله وتمامه. والفلك وما فيه من شمسه وقمره وكواكبه ومجاريها. دل ذلك على أن الذى صنع ما ذكرناه لم يكن إلا وهو عالم بكيفيته وكنهه، ولو جاز أن تحدث الصنائع الحكمية لا من عالم، لم ندر لعل جميع ما يحدث من حكم الحيوان وتدابيرهم وصنائعهم يحدث منهم وهم غير عالمين، فلما استحال ذلك، دل على أن الصنائع المحكمة لا تحدث إلا من عالم".[1]

ويقول فى إثبات أن الله حى قادر: "كذلك لا يجوز أن تحدث الصنائع إلا من قادر حى؛ لأنه لو جاز حدوثها ممن ليس بقادر ولا حى، لم ندر لعل سائر ما يظهر من الناس، يظهر منهم وهم عجزة موتى، فلما استحال ذلك، دلت الصنائع على أن الله حى قادر".[2]

ففى هذه الحالات قاس الإمام أبو الحسن الأشعرى دلالة الصنائع والأفعال المتسقة المحكمة على كون الفاعل لها عالماً قادراً حياً فى الغائب، بدلالتها على ذلك فى الشاهد، دون أن يتعرض فى هذا المقام لفكرة الأولى ويدخلها فى هذه الأقيسة، على نحو ما صنع فى استدلاله على وجود الله ــ كما سيأتى بيانه ــ وإنما اقتصر فى هذا المقام على استخدام قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد فى صورته المحضة، وهو ما يتأكد أيضاً لديه، من خلال ما ذكره فى استدلاله على أن الله عالم وقادر وحى بصفات، هى: العلم، والقدرة، والحياة. لا بذاته، إذ يقول الإمام أبو الحسن الأشعرى: "فإن قال قائل: لم قلتم إن للبارى ــ تعالى ــ علماً به علم ؟ قيل: لأن الصنائع الحكمية كما لا تقع منا إلا من

---

(1) اللمع فى الرد علي أهل الزيغ والبدع، ص ٢٤-٢٥، تحقيق د حمودة غرابة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، سنة ١٩٧٥م.

(2) السابق، ص ٢٥.

عالم، كذلك لا تحدث منا إلا من ذى علم، فلو لم تدل الصنائع على علم من ظهرت منه منا، لم تدل على أن من ظهرت منه منا فهو عالم، فلو دلت على أن الباري -تعالى- عالم، قياساً على دلالتها على أنا علماء، ولم تدل على أن له علماً، قياساً على دلالتها على أن لنا علماً، لجاز لزاعم أن يزعم أنها تدل على علمنا ولا تدل على أنا علماء، وإذا لم يجز هذا، لم يجز ما قاله هذا القائل".[١]

ثم يعتمد الإمام أبو الحسن الأشعرى على نفس هذه الدلالة فى إثبات صفتى القدرة والحياة، فيقول: "والدليل على أن لله -تعالى- قدرة وحياة، كالدليل على أن لله -تعالى- علماً".[٢]

الإمام أبو منصور الماتريدى (ت ٣٣٣ هـ): يذكر الإمام أبو منصور الماتريدى فى معرض استدلاله على وجود الله، بعد أن انتهى من البرهنة على حدوث العالم [٣]، أن هذا الأمر يقتضى أنه لا يوجد إلا بغيره الذى أحدثه، وأنه لا يوجد بنفسه أو ذاته، ويستدل على هذه القضية الأخيرة بقياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد فى صورته المحضة دون أن يتعرض فيه لفكرة الأولى، فيقول: "ثم الدليل على أن للعالم محدِثًا: أنه ثبت حدثه بما بينا، وبما لا يوجد شيء منه فى الشاهد يجتمع بنفسه ويفرق، ثبت أن ذلك كان بغيره ـ وبالله التوفيق ـ ".[٤]

---

(١) السابق، ص ٢٦-٢٧.

(٢) السابق، ص ٢٩.

(٣) راجع فى ذلك: كتاب التوحيد، ص ١١-١٧، تحقيق د فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

(٤) السابق، ص ١٧.

وهو يؤكد هذا المعنى فيقول: "ويشهد لما ذكرنا: أمر البناء والكتابة والسفن أنه لا يجوز كونها إلا بفاعل موجود. فمثله ما نحن فيه، وبالله التوفيق".[١]

كما يؤكد هذا المعنى أيضاً إذ يقول: إن العالم بجملته وأجمعه "لا يحتمل أن يكون إلا بغيره، ولو جاز ذا، لجاز أن تتغير ألوان الثوب بنفسه لا بأصباغ، أو السفينة تصير على ما هي عليه بذاتها، فإذا لم تكن ولابد من عليم ينشئها، قدير به يكون، فكذلك ما نحن فيه ــ وبالله التوفيق ــ ".[٢]

القاضي عبد الجبار الهمذاني[٣] (ت ٤١٥ هـ): يسلك القاضي عبد الجبار مسلكين لإثبات وجود الله: **الأول:** الاستدلال بالأعراض على الله ــتعالىــ وفيه يقول: "فإذ قد عرفت ذلك، وأردت أن تستدل بالأعراض على الله ــ تعالىــ فمن حقك أن تثبتها أولاً، ثم تعلم حدوثها، ثم تعلم أنها تحتاج إلي محدث وفاعل مخالف لنا، وهو الله ــتعالىــ "[٤] . **والثاني:** الاستدلال بالأجسام على الله ــ تعالى ــ وفيه يقول: "وإذ قد عرفت ذلك، وأردت أن تستدل بالأجسام على الله ــ تعالى ــ فمن حقك أن تعلم حدوثها، وأن لها محدثاً مخالفاً لنا، وهو

---

(١) السابق، ص ١٨.

(٢) السابق، ص ١٨-١٩.

(٣) القاضي عبد الجبار الهمذاني: عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن خليل، المتكلم شيخ المعتزلة في وقته، صاحب التصانيف، من كبار فقهاء الشافعية، ولي قضاء القضاة بالري، وتوفي سنة ٤١٥ هـ وله تسعون عاماً. سير أعلام النبلاء، الجزء السابع عشر، ص ٢٤٤-٢٤٥.

(٤) شرح الأصول الخمسة، ص ٩٢، تحقيق د عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٨هـ ــ ١٩٨٨م.

الله -تعالى-".[1]

وفيما يتعلق بالمسلك الأول، فإن القاضي عبد الجبار بعد أن ينتهي من إثبات الأعراض وحدوثها [2]، يستدل على احتياجها إلي محدث وفاعل فيقول: "وإذ قد عرفت حدوثها، فالذى يدل على أنها تحتاج إلي محدث وفاعل، فهو ما قد ثبت أن تصرفاتنا فى الشاهد محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها فى الحدوث، وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلي محدث وفاعل".[3]

أما فيما يتعلق بالمسلك الثانى، فإن القاضى عبد الجبار بعد أن ينتهى من إثبات حدوث الأجسام[4]، يستدل على احتياجها إلي محدث وفاعل فيقول: "وإذا ثبت أن الأجسام محدَثة، فلابد لها من محدث وفاعل، وفاعلها ليس إلا الله -تعالى- فإن قيل: لم قلتم إن الأجسام إذا كانت محدَثة فلابد لها من محدث وفاعل ؟ ثم قلتم: إن محدِثها ليس إلا الله ـ تعالى ـ ؟ قلنا: أما الأول: فالذى يدل عليه تصرفاتنا فى الشاهد، فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا، وإنما احتاجت إلينا لحدوثها، فكل ما شاركها فى الحدث، وجب أن يشاركها فى الاحتياج إلي محدث وفاعل، والأجسام قد شاركتها فى الحدوث، فيجب احتياجها إلي محدث وفاعل".[5]

---

(1) السابق، ص ٩٤.

(2) راجع فى ذلك: السابق ص ٩٢-٩٤.

(3) السابق، ص ٩٤.

(4) راجع فى ذلك: السابق، ص ٩٤-١١٥.

(5) السابق، ص ١١٨.

ففى كلا هذين المسلكين، يتضح أن القاضى عبد الجبار قد استخدم قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد فى صورته المحضة -دون تعرض لفكرة الأولى فيه- كإطار وقالب لاستدلالاته بهذا الصدد، وهو ما يطرد لديه فى استدلالاته على الصفات الإلهية أيضاً، فهو يقول ــ على سبيل المثال ــ فى الاستدلال على كونه ــ تعالى ــ قادراً: "اعلم أن أول ما يعرف استدلالاً من صفات القدير ــ جل وعز ــ إنما هو كونه قادراً، وما عداه من الصفات يترتب عليه" [1]، ثم يقول: "وتحرير الدلالة على ذلك، هو أنه ــ تعالى ــ قد صح منه الفعل، وصحة الفعل تدل على كونه قادراً".[2] وبعد أن ينتهى من الاستدلال على المقدمة الأولى: وهى أنه ــ تعالى ــ قد صح منه الفعل.[3] يستدل على المقدمة الثانية: وهى أن صحة الفعل تدل على كونه قادراً فيقول: "وأما الذى يدل على أن صحة الفعل دلالة على كونه قادراً، فهو أنا نرى فى الشاهد جملتين: إحداهما: صح منه الفعل كالواحد منا، والأخرى: تعذر عليه الفعل كالمريض الدنف. فمن صح منه الفعل فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور، وليس ذلك إلا صفة ترجع إلي الجملة، وهى كونه قادراً، وهذا الحكم [4] ثابت فى الحكيم -تعالى- فيجب أن يكون قادراً؛ لأن طرق الدلالة لا تختلف شاهداً وغائباً".[5]

الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ): يقول الإمام الغزالي فى الاستدلال على وجود الله: "كل حادث فلحدوثه سبب، والعالم حادث، فيلزم منه أن له سبباً" [6]،

---

(1) السابق، ص ١٥١.

(2) السابق، نفس الموضع .

(3) راجع فى ذلك: السابق، نفس الموضع.

(4) يقصد به: صحة الفعل.

(5) السابق، ص ١٥١-١٥٢.

(6) الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٢٩، تحقيق: الشيخ: محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة.

ويتضح من خلال هذا النص، أن الإمام الغزالي قد صاغ استدلاله فـــي صـــورة قياس منطقي شمولي تقليدى ينصب على القدر المشترك بين أفراده والمساواة بينها فيه، دون اعتبار للتفاضل والأولى.

كما يستخدم الإمام الغزالي هذه الصورة من القياس فـــي اســـتدلاله علـــى بعض الصفات الإلهية: كاستدلاله على إثبات صفة القدرة لله ــ عز وجــل ــ إذ يقول: "الصفة الأولى: القدرة: ندعى أن محدث العالم قادر؛ لأن العالم فعل محكم مرتب متقن منظوم مشتمل على أنواع العجائب والآيات، وذلك يدل على القدرة. ونرتب القياس فنقول: كل فعل محكم فهو صادر من فاعل قادر، والعالم فعل محكم، فهو إذاً صادر من فاعل قادر".[1]

إلا أن الأمر اللافت للنظر، أن الإمام الغزالي قد خـــرج عـــن الصـــورة النمطية التقليدية لهذا القياس (التى تركز على القدر المشـــترك والمســـاواة بـــين أفراده فيها دون ما عداها) وذلك فى استدلاله على إثبات صفات السمع والبصـــر والكلام لله ــ عز وجل ــ ليستخدم بدلاً عنها هذا القياس فـــى صـــورة قيـــاس الأولى ــ كما سيأتى بيانه [2]ــ.

أثر الاستدلال بقياس الشمول والتمثيل فى تصور الألوهية:

يقدم الإمام ابن تيمية تحليلاً شاملاً ومعمقـــاً لمجمـــل الأدلـــة المســـتخدمة والشائعة فى الاستدلال على وجود الله، يتجاوز به هذا التعـــدد والتنـــوع فيهـــا

---

(1) السابق، ص ٧٥.

(2) سيأتى بيان ذلك بالتفصيل فى المبحث التالي، انظر : ص٢٢٢-٢٢٥، من هذا البحث.

بحسب المادة، إلي الصيغة الصورية المنطقية التى تصب فيها مادة هذه الأدلــة، فهذه الصورة المنطقية التى تصاغ مادة هذه الأدلة فيها، تؤثر بدرجة كبيــرة فــى النتائج المترتبة عليها، ولذلك فإن الإمام ابن تيمية يركز فــى هــذا التحليـل علــى الصورة المنطقية لقياس الشمول المحض، فيقول: "فــالطريق القياســية تفيـد العلـم بتوسط مقدمات ضرورية، مثل أن يقال: الوجود المعلوم إما ممكــن وإمــا واجــب، والممكن لا يوجد إلا بواجب، فثبت وجود الواجـب علــى التقــديرين. ومثــل أن يقال:العالم محدَث أو كثير منه محدَث -والثانى ضرورى والأول يستدل عليه- ثــم يقال: وكل محدَث فله محدِث. أو يقال لا شك أن ثم وجوداً وهــو إمــا قــديم وإمــا محدث، والمحدَث لابد له من قديم، فثبت وجود القديم على التقديرين. كما يقــال: لا ريب أن ثم وجوداً وهو إما واجب وإما ممكن، والممكن لابد له من واجــب، فثبـت وجود الواجب على التقديرين. وقد يقال أيضاً: لا ريب أن ثــم وجــوداً وهــو إمــا مصنوع أو غير مصنوع أو مخلوق أو غير مخلوق أو مفطور أو غيــر مفطــور، والمصنوع أو المخلوق أو المفطور لابد له من صانع وخالق وفاطر، فثبت وجــود ما ليس بمصنوع ولا مفطور ولا مخلوق على التقديرين".[1]

فأياً كانت المادة الاستدلالية التى توضع فى صورة قياس شمول محــض، فإنها تمضى وفق ما يقتضيه هذا القياس من وجود مقدمة كليــة ســواء كانــت موجبة أم سالبة، وإن ذلك يعني بالضرورة أن كلاً من الحدين الأوسط والأكبــر اللذين تحتويهما هذه المقدمة، هما حدان كليان لا يمنع تصــورهما مــن وقــوع الشركة فيهما، ومقولان على المطلوب أو الحد الأصغر بمحض هــذه الشــركة دون التفات للتفاوت أو التفاضل فيهما، وبالتالي فإن الحكم (الحد الأكبر) فى نتيجة هذا القياس: إذا كان موجباً، وكذلك إذا كان سالباً بشرط أن يكون السلب نابعــاً مــن

---

(١) توحيد الربوبية: مجموعة الفتاوى، المجلد الأول، ص ٣١٠.

المقدمة الكبرى وليس من المقدمة الصغرى. سيكون حكماً كلياً لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، يقال على المطلوب (الحد الأصغر) بمحض هذه الشركة دون التفات للتفاوت أو التفاضل فيه، كما يقال على غيره سواء بسواء.

ويوضح الإمام ابن تيمية هذا الأثر لاستخدام هذه الصورة القياسية الشمولية المحضة فى تصور الألوهية، فيقول: "وذلك أن طريقة أهل النظر والقياس مدارها على مقدمة لابد منها فى كل قياس يسلكه الآدميون، وهى مقدمة كلية جامعة: تتناول المطلوب، وتتناول غيره. بمعنى أنها لا تمنع غيره من الدخول – وإن لم يكن له وجود فى الخارج – فهى لا تتناول المطلوب لخاصيته، بل بالقدر المشترك بينه وبين غيره، والمطلوب بها هو الله -تعالى- فلم يصلوا إليه إلا بجامع ما يشترك فيه هو وغيره من القضايا الإيجابية والسلبية".[1]

وإن ما ورد فى هذا النص، فيما يتعلق بكون المقدمة الكلية تجمع بين المطلوب وغيره، ولا تمنع الغير من الدخول فيها، وإن لم يكن لهذا الغير وجود فى الخارج، يبين أن الإمام ابن تيمية كان على وعى دقيق بأن هناك تحليلات وتقسيمات لفكرة الكلي – والتى يترجح لدىَّ أنهما من إسهامات ابن سينا وتخريجاته على المنطق الأرسطي – تجعل من أقسامه قسماً ينحصر فى فرد أو جزئي واحد، يمتنع صدقه على كثيرين فى الوجود الخارجي؛ لاعتبارات تتعلق بهذا الوجود الخارجي، ولا علاقة لها بمفهومه الذى يجوِّز ذلك فى التوهم أو التصور الذهني، كما يقول ابن سينا: "واللفظ المفرد الكلي: هو الذى يدل على

([1]) السابق، ص ٣٠٠-٣٠١.

كثيرين بمعنى واحد متفق: إما كثيرين فى الوجود كالإنسان، أو كثيرين فى جواز التوهم كالشمس. وبالجملة الكلي: هو اللفظ الذى لا يمنع مفهومه أن يشترك فى معناه كثيرون، فإن منع من ذلك شيء فهو غير نفس مفهومه".[١]

وكما يبين ابن سينا أيضاً هذا القسم المقصود من أقسام الكلي فى موضع آخر، فيقول: "وبعضه ليس تقع فيه شركة، لا بالفعل ولا بالقوة والإمكان، لسبب غير نفس مفهومه مثل: الشمس ــ عند من لا يجوز وجود شمس أخرى ــ".[٢]

لكن إذا كان الأمر كذلك، أفلا يمكن القول ــ تبعاً لهذا التقسيم للكلي ــ بأن استخدام الأقيسة الشمولية الكلية المحضة فى حق الله ــ سبحانه ــ وإن أدى إلي الدلالة على أمر كلي مشترك لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، إلا أن هذه الشركة تنتفى لاعتبارات خارجية، فتكون كليته بحسب المفهوم والتصور، ووحدانيته وتعينه بحسب هذه الاعتبارات الخارجية، وبالتالي لا يكون هناك داع لهذا النقد الذى وجهه الإمام ابن تيمية لاستخدام هذا القياس فى المطالب الإلهية؟ وكما يقول أستاذى الدكتور محمد نصار: "ومعلوم لدى العقلاء أن تصور الإله على وجه كلي أمر من طبيعة العقل نفسه، وإلا لما احتاج المتكلم إلي إيراد أدلة الوحدانية. إذا تقرر هذا فكيف يرد ابن تيمية مسلك المتكلمين والحكماء فى الاستدلال على إثبات الصانع ؟ إن كان الذى يزعجه فى ذلك أن القياس لا يثبت إلا أمراً كلياً، فإن المنطقيين قد اعتبروا مفهوم لفظ الجلالة كلياً فى الذهن لا فى الخارج، كما أنهم من ناحية أخرى يقيمون الأدلة على الوحدانية".[٣]

---

(١) النجاة، ص ٤٥.

(٢) الإشارات والتنبيهات، الجزء الأول، ص ١٤٩.

(٣) المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، ص ٤٢٢.

إلا أن هذا القول على الرغم من ذلك يؤكد القصور في بنية الصورة القياسية الشمولية المحضة من حيث استخدامها في المطالب الإلهية، بدلاً من أن ينفيه، وإلا لما احتاج الأمر إلي هذه الاعتبارات الخارجية التي تضيف إضافة علمية جديدة زائدة على ما تثبته هذه الأقيسة حتى تعرف الوحدانية ثم يعرف التعين بعد ذلك، خصوصاً وأن هناك بدائل استدلالية تدل ابتداء على التعين دون حاجة إلي سلوك هذه المسالك البعيدة، وإن ما يصدق على قياس الشمول المحض في هذا المقام، يصدق سواء بسواء على قياس التمثيل المحض، وكما يقول الإمام ابن تيمية: "وإثبات العلم بالصانع والنبوات ليس موقوفاً على شيء من الأقيسة، بل يعلم بالآيات الدالة على شيء معين لا شركة فيه، ويحصل بالعلم الضروري الذي لا يفتقر إلي نظر، وما يحصل منها بالعلم الشمولي فهو بمنزلة ما يحصل بقياس التمثيل، فهو أمر كلي لا يحصل به العلم بما يختص به الرب وما يختص به الرسول إلا بانضمام علم آخر إليه". (١)

بل إنه في حالة توافر اعتبارات خارجية أو أدلة مستقلة لإثبات الوحدانية، فإنها بذاتها -نظراً لأنها انطلقت من خلفية مفهوم كلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه- ستدل على واحد مفرد لكنه غير معين، فهي وإن لم تدل على كثرة من الأشياء إلا أنها ستدل على كثرة من الاحتمالات تدور حول هذا الواحد حتى يتم تعيين واحد منها، وكما يقول الإمام ابن تيمية: "وأما القياس: الذي تستوي أفراده، ويماثل الفرع فيه أصله. فهذا يمتنع استعماله في حق الله ـ تعالى ـ فإن الله لا مثل له ـ سبحانه وتعالى ـ وإذا استعمل فيه مثل هذا القياس، لم يفد إلا أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره، لا يدل على ما يختص به الرب ـ سبحانه ـ إلا أن يضم إليه علم آخر، (فإن(٢)) هذا الكلي الذي هو مدلول القياس قد انحصر

---

(١) الرد علي المنطقيين، ص ٣٥٦.

(٢)هكذا وردت في الأصل المطبوع، ويبدو لي أن صوابها (بأن).

نوعه فى شخصه، وهذا أيضاً لا يفيد التعيين، بل لابد فى التعيين من علم آخر".[1]

ويبين الإمام ابن تيمية فى موضع آخر، ما قد يؤدى إليه غياب التعيين على الرغم من إثبات الوحدانية على نحو عام، فيقول: "فهذه الوجوه وما يشبهها تدل على وجود واجب قديم ليس بمصنوع، لكن الشأن فى تعيينه، فإن عامة الدهرية يقولون: هذا هو العالم أو شىء قائم به".[2]

ولذلك فإنه فى مثل هذه السياقات التى تنطلق من الأقيسة الشمولية والتمثيلية المحضة فى مجال الإلهيات، تتولد الحاجة إلي عدد من الاستدلالات المطولة المعقدة التى تنفي مثل هذه الاحتمالات، حتى تنتهى بتعيين الله وصفاته.

وكما يقول الإمام ابن تيمية مصوراً هذا المعنى بكل دقة –وهو يجمع فى ذلك بين نقده لهذه الطريقة من النظر والقياس ونقده أيضاً لطريقة العمل والتعبد– فيقول: "لكن مجرد النظر والعمل مجتمعين ومنفردين لا يحصلان إلا أمراً مجملاً –كما هو الواقع– وذلك صحيح؛ فإن ثبوت الأمر المجمل حق، فإن ضما إلي ذلك ما يعلم بنور الرسالة من الأمر المفصل، حصل الإيمان النافع، وزال ما يخاف من سوء عاقبة ذينك الطريقين، وهذه حال من تحيز من: أهل النظر الكلامى، والعمل العبادى. إلي اتباع الرسول والإيمان به فقبل منه وأخذ عنه. وإن لم يضم أحدهما إلي ذلك ما جاء به الرسول: فإما أن يضم ضده ، أو لا يضم شيئاً . فإن ضم إلي ذلك ضد ما جاء به الرسول، وقع فى التكذيب وهو الكفر المركب، وإن لم يضم إليه شىء، بقى فى الكفر البسيط سواء كان فى ريب

---

(1) الرد علي المنطقيين، ص ٣٥١.

(2) توحيد الربوبية: مجموعة الفتاوى، المجلد الأول، ص ٣١٠.

أو إعراض وغفلة".[1]

فالإمام ابن تيمية يقرر فى هذا المقام عدة أمور:

أولاً: ما سبق وأن أكده فى نصوصه التى سبق ذكرها، من أن مدلول القياس المحض شمولي أو تمثيلي: إما مدلول كلي عام يصدق على كثرة من الأشياء، وإما مدلول واحد مفرد لكنه مجمل غير معين وغير محدد يصدق على كثرة من الاحتمالات (فى حالة ما إذا أثبتت الوحدانية بأدلة خارجية فى مثل هذه السياقات الكلية).

وهو المعنى الذى يؤكده الإمام ابن تيمية فى مواضع أخرى أيضاً، إذ يقول: "وكذلك فى معارفهم الثبوتية، لا يأتون إلا بمعان مطلقة مجملة، مثل: ثبوت الوجود، ووجوب الوجود، أو كونه رباً، أو صانعاً أولاً أو مبدأ أو قديماً، ونحو ذلك من المعاني الكلية التى لا يعلم بها خصوص الرب ـ تعالى ـ إذ القياس لا يدل على الخصوص، فإذا استدل بأن كل ممكن فلابد له من موجب، وبأن كل محدَث فلابد له محدِث، كان مدلول هذا القياس أمراً عاماً".[2]

وكما يقول: "أما الطريقة النظرية القياسية، فإنه لابد فيها من الاستدلال بالممكن على الواجب، أو المحدَث على المحدِث أو بالحركة على المحرك، وذلك يعطى فاعلاً عظيماً من حيث الجملة".[3]

---

(1) السابق، ص ٣١١-٣١٢.

(2) السابق، ص ٣٠٢.

(3) السابق، ص ٣١٠.

ثانياً: أن هذه المعاني المجملة التى يثبتها القياس فى حق الألوهية: من إثبات واجب الوجود، أو صانع أول، أو فاعل عظيم. هى أمر صحيح وحق، لكنه غير كاف، ويحتاج إلي التفصيل والتعيين والتحديد، وهو الأمر الذى يمثل مفترق طرق تنشأ عنه ثلاثة مسالك ممكنة تتمثل فى الآتى:

المسلك الأول: تلقي هذا التفصيل والتعيين من الكتاب والسنة، وهو مسلك يرد صاحبه إلي الصواب.

إلا أن هذا التقييم من الإمام ابن تيمية لهذا المسلك، ينبغى أن يفهم فى ضوء ما ذكره وفصله فى موضع آخر إذ يقول: "وذلك أن أصول الدين: إما أن تكون مسائل يجب اعتقادها ويجب أن تذكر قولاً أو تعمل عملاً كمسائل التوحيد والصفات والقدر والنبوة والمعاد، أو دلائل هذه المسائل. أما القسم الأول: فكل ما يحتاج الناس إلي معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل، فقد بينه الله ورسوله بياناً شافياً قاطعاً للعذر"[1]، ثم يقول فى شأن القسم الثانى: "وأما القسم الثانى ـ وهو دلائل هذه المسائل الأصولية ـ فإنه وإن كان يظن طوائف من المتكلمين أو المتفلسفة أن الشرع إنما يدل بطريق الخبر الصادق، فدلالته موقوفة على العلم بصدق المخبر، ويجعلون ما يبنى عليه صدق المخبر معقولات محضة، فقد غلطوا فى ذلك غلطاً عظيماً بل ضلوا ضلالاً مبيناً، فى ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هى بطريق الخبر المجرد، بل الأمر ما عليه سلف الأمة أهل العلم والإيمان، من أن الله ـ سبحانه وتعالى ـ بين من الأدلة العقلية التى يحتاج إليها فى العلم بذلك، ما لا يقدره أحد من هؤلاء قدره، ونهاية ما يذكرونه جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه".[2]

---

(1) درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، ص ٢٧.

(2) السابق، ص ٢٨.

فصاحب الطريقة القياسية الشمولية أو التمثيلية المحضة والتى تنتهى به إلي أمر مجمل، إذا اتبع فى تحصيل تفصيلها وتعيينها نور الرسالة: الكتاب والسنة. وإن رجع باتباعه هذا إلي الصواب، لكنه باتباعه لتلك الطريقة القياسية ابتداء، لم يتحصل له الحق والصواب كاملاً ولا ابتداء، ولو سلك ابتداء الطرق الاستدلالية الشرعية، لأدت به إلي الحق الكامل والصواب التام من أول الأمر، فإن الشرع لا يدل بمجرد الخبر، وإنما يتضمن أيضاً طرقاً استدلالية عقلية على أحسن الوجوه، فالاستدلال بالآيات وقياس الأولى اللذين تستخدمهما نصوص الوحى، يدل الدليل فيهما علي التفصيل والتعيين، بجانب دلالته على الكلي العام فى نفس الدليل دون حاجة لاعتبارات أو استدلالات خارجية معقدة، فهى دلالة على المعين، وعلى حصة الكلي فيه، فى نفس الوقت(١).

المسلك الثاني: تحصيل هذا التفصيل والتعيين من غير طريق الكتاب والسنة، اعتماداً على نفس هذه الطرق القياسية الشمولية والتمثيلية المحضة، ويقدم الإمام ابن تيمية فى موضع آخر وصفاً دقيقاً لهذا المسلك وما يؤول إليه، فيقول: "وهذه الطرق فيها فساد كثير من جهة الوسائل والمقاصد: أما المقاصد: فإن حاصلها بعد التعب الكثير والسلامة، خير قليل، فهى لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فيرتقى، ولا سمين (فينتقل(٢))، ثم إنه يفوت بها من المقاصد الواجبة والمحمودة ما لا ينضبط هنا. وأما الوسائل: فإن هذه الطرق كثيرة المقدمات، ينقطع السالكون فيها كثيراً قبل الوصول، ومقدماتها فى الغالب: إما مشتبهة يقع النزاع فيها، وإما خفية لا يدركها إلا الأذكياء، ولهذا لا يتفق

---

(١) سيأتى تناول هذه القضية بالتفصيل فى المبحث التالي، انظر: ص ٢٢٥-٢٣١، من هذا البحث.

(٢) هكذا وردت فى الأصل المطبوع، ويبدو لي أنها خطأ، وأن صوابها: فينتقى أو فيقتنى.

منهم اثنان رئيسان على جميع مقدمات دليل إلا نادراً".[1]

فهذه الطرق، طرق طويلة معقدة ملتوية يكثر فيها النزاع والاختلاف أو الخفاء والغموض، وهى ترهق العقل وتحير القلب، إن صح لها مقصود ما، فسد لها مقصود آخر، وهى لابد وأن تنطوى -كما يشهد بذلك الواقع والتطبيق- على تفصيلات (قلت أو كثرت وبدرجة أو بأخرى) تضاد ما جاءت به نصوص الوحى، فيضطر أصحابها إلي التأويل لهذه النصوص، حتى لا يقعوا فى التكذيب الصريح لبعض ما جاء به الوحى.

المسلك الثالث: ترك البحث عن التفصيل والتعيين، والوقوف عند الأمر المجمل، وهذا المسلك لا يفيد صاحبه معرفة بحقيقة الألوهية وما ينبغى لها.

ومن خلال هذا التحليل النقدى الشامل الذى قدمه الإمام ابن تيمية، يتبين أن هناك قصوراً واضحاً فى الاستدلال بهذه الطرق القياسية ـ سواء كانت شمولية أم تمثيلية محضة ـ فى مجال الألوهية؛ لأن مدلولها أمور كلية عامة مشتركة، هى بحسب مفهومها تصح أن تصدق على كثيرين، حتى ولو أقيمت أدلة خارجية مستقلة لإثبات الوحدانية على خلفية هذه المعاني الكلية، لدلت على واحد لكنه غير معين، وحتى لو أقيمت استدلالات قياسية مطولة تنفي عن هذا الواحد الاحتمالات المتعددة ـ بتجميع وتأليف معطيات هذه الاستدلالات القياسية الكلية المشتركة على نحو خاص لا يوجد فى غيره ويختص به ـ لما كانت دلالتها على التعيين بهذا السلب لاحتمالات الغير، مثل دلالة الأدلة المباشرة التى تدل بذاتها على المعين، وكما يقول الإمام ابن تيمية منتقداً

---

(1) توحيد الربوبية: مجموعة الفتاوى، المجلد الأول، ص ٢٧٨.

طريقة أهل القياس فى الاستدلال على الألوهية: "فلم يصلوا إليه إلا بجامع ما يشترك فيه هو وغيره من القضايا الإيجابية والسلبية" [1]، ويستطر فيقول: "وقد تتألف من مجموع القضايا السلبية والإيجابية أمور لا تصدق إلا عليه، ولا يصح أن يوصف بها غيره: كما إذا وصف نبى بمجموع صفات لا توجد فى غيره. لكن هذا القدر يعرف انتفاء غيره أن يكون إياه، وأما عينه فلا يعرف بمجموع تلك القضايا الكلية، فلا يحصل للعقل من القياس فى الرب إلا العلم بالسلب والعدم، إذا كان القياس صحيحاً".[2]

وهذا كلام صحيح إذا كان المقصود بنفي دلالة هذا التأليف والمجموع على عين الشيء، نفي الدلالة الكاملة أو التامة التى تحصل بالطرق المباشرة، وليس نفياً لمطلق الدلالة على التعيين؛ لأن انتفاء احتمال الغير هو نوع من التعيين للشىء وإن كان أنقص من غيره من الأنواع، فهو تعيين دون تعيين وليس عدماً للتعيين.

ومن ناحية أخرى: فإن التعيين الحاصل بمثل هذه الطرق -نظراً لاحتياجه إلي عمليات استدلالية مطولة ومعقدة- لابد وأن يؤدى بدرجة أو بأخرى إلي خلل فى تعيين الألوهية وتصورها تصوراً صحيحاً مطابقاً للكتاب والسنة، وتلجئ أصحابها إلي ضروب من التأويل، وهى حتمية عملية واقعية يشهد بها الواقع والتاريخ، وإن هذه الحتمية تعود إلي أن هذا الإسراف والتطويل فى الاستدلالات دون داع، ومع وجود بدائل تريح من هذا العناء، يتعارض مع المبدأ الذى يعمل العقل البشرى بمقتضاه وهو الاقتصاد فى الفكر، فكل تجاوز لهذا

(1) السابق، ص ٣٠١.

(2) السابق، نفس الموضع.

المبدأ، لابد وأن يؤدى إلي خلل فى الفكر المترتب عليه.

وإنه مما تجد الإشارة إليه فى هذا المقام، أن هذا الأمر يعتبر من المحاور الرئيسة التى دفعت الإمام ابن تيمية لنقد المنطق الأرسطي، وهو ما يتبين من خلال تأمل قوله الذى يقول فيه: "بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي، يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي، وما (لا[1]) يمكن علمه بدون قياسهم، لا يمكن علمه بقياسهم، فلم يكن فى قياسهم: لا تحصيل العلم بالمجهول الذى لا يعلم بدونه، ولا حاجة به إلي ما يمكن العلم به بدونه، فصار عديم التأثير فى العلم وجوداً وعدماً، ولكن فيه تطويل كثير متعب، فهو مع أنه لا ينفع فى العلم، فيه إتعاب الأذهان، وتضييع الزمان، وكثرة الهذيان". [2]

وكذلك قوله الذى يقول فيه: "إن ما عند أئمة النظار -أهل الكلام والفلسفة- من الدلائل العقلية على المطالب الإلهية، فقد جاء القرآن بما فيها من الحق، وما هو أكمل وأبلغ منها على أحسن وجه، مع تنزهه عن الأغاليط الكثيرة الموجودة عند هؤلاء، فإن خطأهم فيها كثير جداً، ولعل ضلالهم أكثر من هداهم، وجهلهم أكثر من علمهم".[3]

وإن المطلوب فيما يتعلق بالألوهية، هو تحصيل تعين وتصور صحيح لها، مطابق للكتاب والسنة، ومطابق للحقيقة والواقع، دون تعسف وتكلف أو اجتراء، وليس تحصيل أى تعين وتصور اتفق.

---

(1) هكذا وردت فى الأصل المطبوع ويبدو لي أنها خطأ، والصواب الذى يقتضيه السياق هو حذفها.

(2) الرد علي المنطقيين، ص ٢٤٨.

(3) السابق، ص ٣٢١.

المبحث الثانى
الاستدلال بالآيات وقياس الأولى وأثره فى تصور الألوهية

نماذج من الاستدلال بالآيات فى القرآن الكريم :

يقول الإمام ابن تيمية فى هذا الشأن: "وأما استدلاله-تعالى- بالآيات فكثير فى القرآن"[1]، كما يقول فىَ موضع آخر: " فلهذا كانت المخلوقات آيات عليه، وسماها الله آيات" [2]

ومن خلال ما سبق بيانه من تعريف وتوضيح الإمام ابن تيمية لهذا النوع من الاستدلال (الآيات[3]) على نحو تميزت به عن غيرها من أنواع الاستدلال الأخرى، ومن خلال ما ذكره فى هذين النصين: من أن الاستدلال بها كثير فى القرآن، وأن المخلوقات دون استثناء آيات على الله – سبحانه وتعالى- وأنه -سبحانه وتعالى- قد سماها بهذا الاسم فى كتابه الكريم. يمكن سرد بعض الأمثلة من الاستدلال بها على الله وصفاته فى القرآن الكريم، تستجمع هذه الأمور.

فمن ذلك قوله-تعالى- فى سورة البقرة: ﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ

([1]) الرد علي المنطقيين، ص١٥١.

([2]) درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثالث، ص١٢٥.

([3])راجع: ص ١٧١- ١٧٣، من هذا البحث.

الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴾(1) .

وكذلك قوله– تعالى– فى سورة الأنعام: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ * فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَناً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَاناً ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ * وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ * وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِراً نُخْرِجُ مِنْهُ حَبّاً مُتَرَاكِباً وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قِنْوَانٌ دَانِيَةٌ وَجَنَّاتٍ مِنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهاً وَغَيْرَ مُتَشَابِهٍ انْظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (2).

وكقوله –تعالى– فى سورة النحل: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ * يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفاً أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾(3) .

وكقوله –تعالى– فى سورة الإسراء: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا

---

(1) سورة البقرة: الآيات ١٦٣–١٦٤.

(2) سورة الأنعام: الآيات ٩٥–٩٩.

(3) سورة النحل: الآيات: ١٠–١٣.

آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً﴾[1] .

وكقوله –تعالى– فى سورة الروم: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ * وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ * وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالِمِينَ * وَمِنْ آيَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ * وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفاً وَطَمَعاً وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُحْيِي بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ * وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ * وَلَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَهُ قَانِتُونَ﴾[2] .

فهذه النماذج وغيرها كثير، ملء القرآن الكريم من أوله إلي آخره، وهى آيات ودلائل جزئية معينة مفصلة، تدل وتستلزم بجزئيتها وتعينها مباشرة، خالقا منعما مريدا مخصوصاً بعينه، دون حاجة إلي استخلاص معنى كلي منها يشملها ويشمل غيرها، وتسميته بدلالة الاختراع أو العناية، وجعله جزءاً من قياس شمول، على نحو ما ذهب إليه ابن رشد إذ يقول: "الطريق التى نبه الكتاب العزيز عليها، ودعا الكل من بابها إذا استقرئ الكتاب العزيز، وجدت تنحصر فى جنسين: أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجله، ولنسم هذه دليل العناية. والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل: اختراع الحياة فى الجماد والإدراكات

([1]) سورة الإسراء: الآية ١٢.

([2]) سورة الروم: الآيات: ٢٠-٢٦.

الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع. فأما الطريقة الأولى فتبنى على أصلين: أحدهما: أن جميع الموجودات التى ههنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثانى: أن هذه الموافقة هى ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد" [1].

ثم يقول فى بيان الطريقة الثانية:" وهذه الطريقة تنبنى على أصلين موجودين بالقوة فى جميع فطر الناس: أحدهما: أن هذه الموجودات مخترعة"، ثم يضيف بعد استطراد له فيقول:" وأما الأصل الثانى: فهو أن كل مخترَع فله مخترِع، فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترِعاً"[2]

فهذا المسلك فيه إفراغ للآيات من مضمونها الجزئي المعين، وقصر لها فى إطار دلالة كلية تشملها وتشمل غيرها، وهى دلالة لا تدل إلا على مطلق مخترع، ومطلق فاعل مريد، يصدق على كثيرين.

أما التدبر الصحيح للنحو الذى وردت به هذه الآيات فى القرآن الكريم، فإنه يكشف أنها قد وردت دالة ــ بحالتها التى هى عليها كجزئيات معينة ــ مباشرة على الله وحده، الواحد الأحد الذى لا نظير له فى ذاته ولا صفاته ولا أفعاله المستحق وحده للعبادة؛ لأننا بإزاء مخترعات ونعم فريدة لا نظير لها فى اختراع المخترعين ولا إنعام المحسنين، فمن ذا الذى غير الله – سبحانه وتعالى– خلق أرضا وسماء، وأجرى أنهاراً، وأرسل سحابا، وأنبت زروعا وثمارا، إلي آخر هذه الآيات العظيمات، التى لا تدل إلي على واحد بعينه لا شريك له، وعلى صفاته بعينها التى لا يماثله أحد فيها؟

---

(1) مناهج الأدلة فى عقائد الملة، ص ١٥٠، تقديم وتحقيق د محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ، سنة ١٩٥٥م. .

(2) السابق ، ص١٥١.

وإن هذه الدلالة الجزئية المعينة التى لا شركة فيها، هى التى استخدمها خليل الله إبراهيم – عليه السلام– مع من حاجه فى ربه، كما يصور ذلك قول الله–تعالى– فى سورة البقرة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلي الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾[1] ، فالفعل المعين الذى لا نظير له، هو طريق المحاجة والدلالة على الفاعل المعين الذى لا مثيل له –سبحانه وتعالى– فالإحياء والإماتة لا يقدر عليها أحد غير الله–عز وجل– وإن غالط فى ذلك مكابر، فإنه لن يستطيع أن يغالط ويدعي القدرة على الإتيان بنظير فعل الله فيما يتعلق بمطلع الشمس.

وإن هذه الدلالة الجزئية المعينة التى لا شركة فيها، هى أيضا التى استخدمها كليم الله موسى –عليه السلام– فى التعريف بربه الواحد الأحد الذى لا شريك له –سبحانه– عندما سأله عنه فرعون (الذى كان يزعم فى نفسه أنه الرب الأعلى) كما يصور ذلك قول الله–تعالى– فى سورة طه: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى * قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الأولى* قَالَ عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لا يَضِلُّ رَبِّي وَلا يَنْسَى * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْداً وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلاً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجاً مِنْ نَبَاتٍ شَتَّى* كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النُّهَى ﴾[2] ، وكذلك فى قوله– تعالى–فى سورة الشعراء: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ * قَالَ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ * قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلا

([1]) سورة البقرة : آية ٢٥٨.

([2]) سورة طه: الآيات ٤٩–٥٤.

تَسْتَمِعُونَ * قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ آبَائِكُمُ الأولينَ * قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ *قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [1] .

ولقد كان الإمام ابن تيمية محقا تماما عندما قال: " ولهذا كانت طريقةالأنبياء – صلوات الله عليهم وسلامه – الاستدلال على الرب بذكر آياته"[2].

نماذج من الاستدلال بقياس الأولى فى القرآن الكريم:

ذكر الإمام ابن تيمية نموذجين اثنين لاستخدام القرآن الكريم لقياس الأولى فيما يتعلق بالإلهيات، إضافة إلي ما ذكره فى هذا الشأن فيما يتعلق بالبعث أو المعاد[3].

النموذج الأول: يتمثل فى تنزيه الله –سبحانه وتعالى– عما زعمه له المشركون من ولادة واتخاذ البنات، وذلك فى قوله –تعالى– فى سورة النحل: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ* وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ * يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ على هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ * لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعلى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * وَلَوْ يُؤَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ مَا تَرَكَ عليها مِنْ دَابَّةٍ وَلَكِنْ يُؤَخِّرُهُمْ إِلي أَجَلٍ مُسَمّىً فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لا يَسْتَأْخِرُونَ

---

(1) سورة الشعراء : الآيات ٢٣–٢٨.

(2) الرد علي المنطقيين، ص ١٥٠.

(3) تحتاج قضية: منهج الاستدلال على البعث أو المعاد من خلال وجهة نظر الإمام ابن تيمية. إلي بحث مستقل.

سَاعَةً وَلا يَسْتَقْدِمُونَ * وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ مَا يَكْرَهُونَ وَتَصِفُ أَلْسِنَتُهُمُ الْكَذِبَ أَنَّ لَهُمُ الْحُسْنَى لا جَرَمَ أَنَّ لَهُمُ النَّارَ وَأَنَّهُمْ مُفْرَطُونَ﴾(١).

وكذلك فى قوله- تعالى- فى سورة الزخرف: ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءاً إِنَّ الْإِنسَانَ لَكَفُورٌ مُبِينٌ * أَمِ اتَّخَذَ مِمَّا يَخْلُقُ بَنَاتٍ وَأَصْفَاكُمْ بِالْبَنِينَ * وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِمَا ضَرَبَ لِلرَّحْمَنِ مَثَلاً ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدّاً وَهُوَ كَظِيمٌ * أَوَمَنْ يُنَشَّأُ فِي الْحِلْيَةِ وَهُوَ فِي الْخِصَامِ غَيْرُ مُبِينٍ * وَجَعَلُوا الْمَلائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبَادُ الرَّحْمَنِ إِنَاثاً أَشَهِدُوا خَلْقَهُمْ سَتُكْتَبُ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾(٢).

وكذلك فى قوله -تعالى- فى سورة النجم: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّى * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَى * أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنْثَى * تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾(٣)

وقد استشهد الإمام ابن تيمية فى هذا الصدد، بهذه الآيات من الكتاب العزيز(٤)، ثم علق عليها فقال :" فبين سبحانه: أن الرب الخالق أولى بأن ينزه عن الأمور الناقصة منكم، فكيف تجعلون له ما تكرهون أن يكون لكم، وتستحيون من إضافته إليكم، مع أن ذلك واقع لا محالة، ولا تنزهونه عن ذلك وتنفونه عنه، وهو أحق بنفي المكروهات المنقصات منكم!!(٥) ".

---

(١) سورة النحل: الآيات ٥٧-٦٢.

(٢) سورة الزخرف: الآيات١٥-١٩.

(٣) سورة النجم: الآيات ١٩-٢٢

(٤) راجع فى ذلك: درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، ص٣٦. وكذلك: مناظرة فى العقيدة الواسطية: مجموعة الفتاوى، المجلد الثانى، ص ١٨٨.

(٥) السابق: ص٣٦-٣٧ من درء تعارض العقل والنقل، نفس الموضع من مناظرة فى العقيدة الواسطية.

ومما ينبغى الإشارة إليه فى هذا المقام، أن قوله – سبحانه وتعالى – فى سياق سورة النحل: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعلى﴾ يمثل السند الشرعى والعقلي، لتقرير قاعدة عامة وقانون كلي جامع يسمح باستخدام قياس الأولى فى حق الألوهية، فى الأمور التى تقبل القياس منها، بدلا من قياس التمثيل المحض الذى يماثل الفرع (المقيس) فيه، الأصل (المقاس عليه)، وبدلا من قياس الشمول المحض الذى تستوى أفراده فى حكم القضية الكلية التى يندرجون تحتها.

وكما يقول الإمام ابن تيمية: "والله –تعالى– له المثل الأعلى، فلا يضرب له المثل المساوى؛ إذ لا كفو له ولاند، فضلا عن أن يضرب له المثل الناقص، ولا يكتفى فى حقه بالمثل العالي، بل له المثل الأعلى؛ إذ هو الأعلى –سبحانه–"[1].

وهو كلام صحيح تماما، فإن الله –سبحانه وتعالى– هو الأعلى فى ذاته وصفاته عن كان ماسواه، ولذلك أمرنا –سبحانه وتعالى– بتزيهه وتسبيحه بذكر اسمه الذى يدل على هذا المعنى فى قوله: ﴿سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعلى﴾[2]، ولما كانت هناك أسماء وألفاظ، تتضمن صفات ومعاني مشتركة، تطلق على الخالق–سبحانه وتعالى– وعلى بعض خلقه: كالوجود، والحياة، والعلم، والقدرة، والسمع، والبصر، . . . إلخ. ولذلك يصح فى إدراكها وتصورها فى حق الله –تعالى– وكذلك فى الاستدلال العقلي عليها، المثل والقياس ويحتاج إليه.

ثم لما كانت هذه المعاني والصفات المشتركة التى تطلق على الخالق –سبحانه– وبعض خلقه، ليست فيهما على السواء، بل بينهما من التفاوت ما لا

---

(1) درء تعارض العقل والنقل، الجزء السابع، ص٣٨٨.

(2) سورة الأعلي: آية١.

يعلمه إلا الله[1]، وكان الله -سبحانه وتعالى- هو الأعلى ولا ند ولا نظير له، كان له من القياس والمثل: الأعلى والأكمل والأولى. كما أشارت إليه الآية الكريمة، دون غيره من الأقيسة التى تساويه بغيره، فضلا عن الأقيسة التى تنقصه وتدنيه عن غيره، التى هى أقيسة وأمثلة السوء التى يضربها الكافرون المجرمون لله – سبحانه وتعالى عن ذلك علوا كبيرا-.

ولذلك جاء فى القرآن الكريم والسنة النبوية، ما يدل على أن الله -سبحانه وتعالى- له من الصفات والمعاني المشتركة بينه وبين غيره، خيرها وأفضلها: كما فى قوله: -تعالى- ﴿بَلِ اللَّهُ مَوْلاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ النَّاصِرِين﴾ [2]، وكما فى قوله: -تعالى- ﴿عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْساً وَأَشَدُّ تَنْكِيلاً﴾[3]، وكما فى قوله: -تعالى- ﴿فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ﴾[4]، وكما فى قوله: -تعالى- ﴿وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾[5]، وكما فى قوله: -تعالى- ﴿فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظاً وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾[6]، وكما فى قوله: -تعالى- ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[7].

وكما فى الحديث الذى رواه المغيرة بن شعبةﷺ قال: " قال سعد بن عباده، لو رأيت رجلا مع امرأتى لضربته بالسيف غير مصفح، فبلغ ذلك رسول

---

(1) راجع ما سبق إيراده فى : ص ١٥١-١٥٢، من هذا البحث.

(2) سورة آل عمران: آية ١٥٠.

(3) سورة النساء: آية ٨٤.

(4) سورة الأعراف: آية ١٥٥

(5) سورة الأنفال: آية٣٠.

(6) سورة يوسف: آية٦٤

(7) سورة المؤمنون: آية ١٤.

الله ﷺ فقال : تعجبون من غيرة سعد؟ والله لأنا أغير منه، والله أغير مني؛ ومن أجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن، ولا أحد أحب إليه العذر من الله؛ ومن أجل ذلك بعث المبشرين والمنذرين، ولا أحد أحب إليه المدحة من الله؛ ومن أجل ذلك وعد الله الجنة"(١).

وكما فى الحديث الذى رواه عبد الله بن مسعود ﷺ "قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لله أشد فرحا بتوبة عبده المؤمن، من رجل فى أرض دوية مهلكة، معه راحلته عليها طعامه وشرابه، فنام فاستيقظ وقد ذهبت، فطلبها حتى أدركه العطش، ثم قال أرجع إلي مكانى الذى كنت فيه فأنام حتى أموت، فوضع رأسه على ساعده ليموت، فاستيقظ وعنده راحلته وعليها زاده وطعامه وشرابه، فالله أشد فرحا بتوبة العبد المؤمن من هذا براحلته وزاده"(٢).

وكما فى الحديث الذى رواه عمر بن الخطاب ﷺ أنه قال :" قدم على النبى ﷺ سبى، فإذا امرأة من السبى تحلب ثديها تسقى، إذا وجدت صبيا فى

---

(١) متفق عليه: أخرجه الإمام البخارى فى صحيحه، كتاب التوحيد، باب قول النبى ﷺ لا شخص أغير من الله، رقم ٧٤١٦، ص١٥٠٤، طبعة دار ابن رجب. وأخرجه الإمام مسلم فى صحيحه، كتاب اللعان، رقم ١٤٩٩، ص٧٧٤-٧٧٥، طبعة دار ابن رجب. واللفظ لرواية البخارى.

(٢) متفق عليه: أخرجه الإمام البخارى فى صحيحه، كتاب الدعوات، باب التوبة، رقم ٦٣٠٨، ص١٢٩٢، طبعة دار ابن رجب . وأخرجه الإمام مسلم فى صحيحه، كتاب التوبة، باب فى الحض علي التوبة والفرح بها، رقم ٢٧٤٤، ص ١٤٢٤، طبعة دار ابن رجب. واللفظ لرواية مسلم. وقد أخرج الإمامان: البخارى ومسلم. أيضا فى صحيحيهما فى نفس الباب: نفس هذا المعنى من رواية أنس بن مالك ﷺ. كما أخرج الإمام مسلم فى صحيحه فى نفس الباب: نفس هذا المعنى من رواية: أبى هريرة، والنعمان بن بشير، والبراء بن عازب -رضى الله عنهم أجمعين-.

السبى أخذته فألصقته ببطنها وأرضعته، فقال لنا النبى ﷺ: أترون هذه طارحة ولدها فى النار، قلنا: لا وهى تقدر على أن لا تطرحه، فقال: لله أرحم بعباده من هذه بولدها"(١).

وفى ضوء ذلك، فإن ما قرره الإمام ابن تيمية كمعنى أو كمفهوم لقياس الأولى أو المثل الأعلى(٢) فى حق الألوهية إذ يقول : " كل نقص ينزه عنه مخلوق من المخلوقات، فالخالق -تعالى- أولى بتنزيهه عنه، وكل كمال مطلق ثبت لموجود من الموجودات، فالخالق -تعالى- أولى بثبوت الكمال المطلق الذى لا نقص فيه بوجه من الوجوه؛ لأنه -سبحانه- واجب الوجود، فوجوده أكمل من الوجود الممكن من كل وجه؛ ولأنه مبدع الممكنات وخالقها، فكل كمال لها فهو منه وهو معطيه، والذى خلق الكمال وأبدعه وأعطاه، أحق بأن يكون له الكمال"(٣).

فهذا المعنى أو المفهوم الذى قرره الإمام ابن تيمية لقياس الأولى أو المثل الأعلى فى حق الألوهية، وهذه الصياغة التى تتخذ شكل مقدمة كلية جامعة لهذا المعنى أو المفهوم، هى أمر صحيح فى ذاته، وموافق لمضمون قول الله

---

(١) متفق عليه: أخرجه الإمام البخارى فى صحيحه، كتاب الأدب، باب رحمة الولد وتقبيله ومعانقته، رقم ٥٩٩٩، ص١٢٣٧، طبعة دار ابن رجب. وأخرجه الإمام مسلم فى صحيحه، كتاب التوبة، باب فى سعة رحمة الله وأنها سبقت غضبه، رقم ٢٧٥٤، ص١٤٢٩، طبعة دار ابن رجب. واللفظ لرواية البخارى.

(٢) إن الشيء لا يكون أعلى وأكمل من غيره فى حكم أو صفة إلا إذا كان أولى وأحق بها منه، ولا يكون أولى وأحق بها من غيره إلا إذا كان أعلى وأكمل فيها من هذا الغير، فالأعلى والأولى لا ينفك معنى أحدهما عن الآخر.

(٣) درء تعارض العقل والنقل، الجزء السابع، ص٣٦٢.

-سبحانه- ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعلى﴾ وله شواهد جزئية معينة فيما ورد في الكتاب والسنة في حق صفات ومعاني تقال باشتراك بين الله وبعض خلقه -كما سبق بيانه- كما أنه أمر سبق إليه الإمام الغزالي وقرره، وعده من البدهيات الشرعية والعقلية - (كما سياتى بيانه بالتفصيل)[1].

ولا يقدح في صحة هذه المقدمة الكلية، القول: بأن هناك ما يكون كمالا فى حق المخلوق، ولا يكون بالضرورة كمالا فى حق الله، كما أن هناك ما يكون نقصا فى حق المخلوق، ولا يكون كذلك فى حق الله؛ لأن هذه المقدمة الكلية، تتعلق بالكمال والنقص المطلق المشترك الذى يعم جميع الأشياء والتصورات، ومن ثم يقال إثباتا أو نفيا على الخالق وبعض خلقه: كالوجود والعدم، والعلم والجهل، والقدرة والعجز، والحياة والموت، والسمع والصمم، . . . إلخ. ولا تتعلق بالكمال والنقص النسبى الخاص الذى لا عموم له.

وإن هذا المقصد هو مقصود الإمام ابن تيمية عندما قرر هذه المقدمة الكلية أو القاعدة العامة الجامعة؛ حيث إنه صرح به فى نصه السابق حين قال: "وكل كمال مطلق ثبت لموجود من الموجودات، فالخالق -تعالى- أولى بثبوت الكمال المطلق الذى لا نقص فيه بوجه من الوجوه".

ومن ناحية أخرى: فإن الإمام ابن تيمية عندما تعرض لتقرير هذه المقدمة الكلية أو القاعدة العامة الجامعة التى تتعلق بقياس الأولى، ذكرها فى سياق معين، يتمثل فى نقد استخدام قياس الشمول المحض والتمثيل المحض فى حق الألوهية؛ اعتمادا على أن الله -سبحانه- لا يماثل غيره ولا يستوى مع غيره،

---

(1) انظر: ص ٢٢٢-٢٢٥، من هذا البحث.

والاستعاضة عنه بقياس الأولى الذى يثبت القدر المشترك من الصفة مع التفاضل والتفاوت فيها، الذى يخص الله -سبحانه- بالأعلى والأكمل والأولى منها.

ولذلك فإن الإمام ابن تيمية كان فى سياق الحديث عن الصفات والمعاني العامة المشتركة بين الخالق وبعض خلقه، والتى هى بطبيعتها تلك تقبل القياس والمثل، لكنه أبان عن أى وجه من وجوه القياس والمثل يصح فيهما، وأيهما لا يصح.

ويتبين ذلك من خلال استحضار السياق الذى أورد فيه الإمام ابن تيمية كلامه السابق، حيث تقدمه بقوله الذى يقول فيه: "الطرق التى جاء بها القرآن، هى الطرق البرهانية التى تحصل العلم فى المطالب الإلهية، مثال ذلك: أنه يستدل بقياس الأولى البرهاني، لا يستدل بقياس التمثيل والتعديل؛ وذلك أن الله -تعالى- ليس مماثلا لشيء من الموجودات، فلا يمكن أن يستعمل فى حقه قياس شمول منطقي تستوى أفراده فى الحكم، كما لا يستعمل فى حقه قياس تمثيل يستوى فيه الأصل والفرع؛ فإنه -سبحانه- لا مثل له، وإنما يستعمل فى حقه من هذا وهذا قياس الأولى، مثل أن يقال: كل نقص ينزه عنه مخلوق . . ."[1]، إلي آخر ما ورد فى النص السابق.

والإمام ابن تيمية يذكر نفس هذا المعنى مقرونا بنفس هذا السياق، فى عدد من المواضع الأخرى أيضا، منها على سبيل المثال قوله: "وأعظم المطالب العلم بالله -تعالى- وأسمائه وصفاته وأفعاله وأمره ونهيه، وهذا كله لا تنال

([1]) درء تعارض العقل والنقل، الجزء السابع، ص٣٦٢.

خصائصه: لا بقياس الشمول، ولا بقياس التمثيل. فإن الله -تعالى- لا مثل له فيقاس به، ولا يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها، فلهذا كانت طريقة القرآن وهى طريقة السلف والأئمة، أنهم لا يستعملون فى الإلهيات قياس تمثيل وقياس شمول تستوى أفراده، بل يستعملون من هذا وهذا قياس الأولى؛ فإن الله له المثل الأعلى، فإذا أدخل هو -سبحانه- وغيره تحت قضية كلية، مثل أن يقال: القائم بنفسه لا يفتقر إلي المحل كما يفتقر العرض مثلا، أو قيل: كل موجود فله خاصية لا يشركه فيها غيره، ونحو ذلك. كان هو -سبحانه- أحق بمثل هذه الأمور من سائر الموجودات، فهو أحق بالغنى عن المحل من كل قائم بنفسه، وهو أحق بانتفاء المشارك له فى خصائصه من كل موجود، وكذلك إذا قيس قياس تمثيل، فكل كمال يستحقه موجود من جهة وجوده، فالموجود الواجب أحق به، وكل نقص ينزه عنه موجود لكمال وجوده، فالموجود الواجب أحق بتنزيهه عنه، وهو أحق بانتفاء أحكام العدم وأنواعه وأشباهه وملزوماته عنه من كل موجود"(١).

فهذه الصيغة الكلية التى وضع فيها الإمام ابن تيمية مضمون فكرة قياس الأولى فى حق الألوهية، هى مقيدة -كما يدل على ذلك السياق الذى أوردها فيه- بالأمور التى تقبل القياس، وهو ما كان جليا فى قوله فى نصه السابق: "إذا أدخل هو -سبحانه- وغيره تحت قضية كلية"، وأيضا قوله فيه: "وكذلك إذا قيس قياس تمثيل"، وهذه الأمور التى تقبل القياس، هى الأمور العامة المطلقة، التى تكون كمالا ونقصا فى ذاتها وعلى العموم، دون نسبة واختصاص.

ولا يجوز أن يفهم من ذلك، أن الإمام ابن تيمية يفتح المجال لإثبات أو

---

(١) السابق، ص ٣٢٢ - ٣٢٣.

نفي صفة معينة أو معنى معين فى حق الله -تعالى- بمحض العقل والقياس (قياس الأولى) دون رجوع إلي الشرع، فإن الإمام ابن تيمية، يقرر فى صراحة ووضوح هذه القاعدة العامة فى شأن الصفات الإلهية، والتى يقول فيها: "ثم القول الشامل فى جميع هذا الباب: أن يوصف الله بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله، وبما وصفه به السابقون الأولون. لا يتجاوز القرآن والحديث"[1].

وبالتالي فإن هذه المقدمة الكلية التى صاغ فيها الإمام ابن تيمية، مضمون فكرة قياس الأولى أو المثل الأعلى فى حق الله -تعالى- ينحصر تطبيقها: فى مجال الصفات والدلالات التى تقال فى الشرع إثباتا أو نفيا على الله -سبحانه وتعالى- ويعرض لها أن تكون مقولة فى نفس الوقت إثباتا أو نفيا على بعض الخلق، ففى هذا الإطار الشرعى يأتى دور هذه المقدمة الكلية، لتكون طريقا استدلاليا عقليا صحيحا- أقره القرآن الكريم فى الجملة، وله فى القرآن والسنة شواهد وتطبيقات جزئية معينة- يعضد ويؤيد ما ورد فى الشرع من الصفات والمعاني المفصلة التى تقال باشتراك، ويتبين به ما يختص به الله من هذه الأمور المشتركة، حيث يختص منها بالأفضل والأعلى والأولى.

ومن ناحية أخرى: فإن هذه المقدمة الكلية التى قررها الإمام ابن تيمية، هى بذاتها على النحو الذى أوردها به، لن تكون أوسع فى تطبيقها عن ما جاء به الشرع؛ لأنها تتحدث عن الصفات والمعاني المشتركة التى تكون كمالا أو نقصا مطلقًا، ولا يوجد ما يكون كذلك، إلا ويكون الشرع قد ذكره أو أشار إليه مفصلا ومعينا، ولا يوجد فيما أغفله الشرع من ذلك بالذكر أو الإشارة، ما يصح

---

(1) الأسماء والصفات، منشور ضمن مجموعة الفتاوى، المجلد الثالث، ص٢٠.

فيه أنه كمال مطلق أو نقص مطلق.

النموذج الثاني: يتمثل فى توحيد الله -عز وجل- وإفراده بالعبادة، ونفي اتخاذه -سبحانه- أحدا من خلقه شريكا له مستحقا مثله للعبادة، يكون وسيطا بينه وبين خلقه، كما كان يزعم المشركون فى معبوداتهم كما يصور ذلك قوله -تعالى- ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلي اللَّهِ زُلْفَى﴾[1].

وقد ورد الاستدلال على ذلك بالمثل والقياس (قياس الأولى) فى قوله -تعالى- فى سورة الروم: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلاً مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[2].

وقد استشهد الإمام ابن تيمية بهذه الآية من الكتاب العزيز[3]، ثم علق عليها فقال: "فبين -سبحانه- أن المخلوق لا يكون مملوكه شريكه فى ماله، حتى يخاف مملوكه كما يخاف نظيره، بل تمتنعون أن يكون المملوك لكم نظيرًا، فكيف ترضون أن تجعلوا ماهو مخلوقى ومملوكى شريكا لي يدعى ويعبد كما أدعى وأعبد؟! كما كانوا يقولون في تلبيتهم: لبيك اللهم لبيك، لبيك لا شريك لك، إلا شريكا هو لك، تملكه وما ملك"[4].

---

(1) سورة الزمر: آية ٣.

(2) سورة الروم: آية ٢٨.

(3) درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، ص٣٧. مناظرة فى العقيدة الواسطية: مجموعة الفتاوى، المجلد الثانى، ص١٨٨،

(4) السابق، نفس المواضع.

ففكرة الأولى تطرح نفسها بقوة فى هذا المثل أو القياس، فإن اتخاذ الخالق للمخلوق شريكا له، أعظم من اتخاذ المالك من البشر لمملوك مثله من البشر شريكا له، فإذا انتفى هذا المعنى الأخير لوجود تفاوت وفارق بين المالك والمملوك، رغم اشتراكهما فى الإنسانية، وعدم كون أحدهما سببا لوجود الآخر وحياته، فمن باب أولى أن ينتفى المعنى الأول؛ لعظم التفاوت والفارق بين الخالق والمخلوق، فإن الخالق سبب فى وجود المخلوق وبقائه وجميع أحواله(١).

وذلك نظير قوله -تعالى- فى سورة النحل: ﴿وَاللَّهُ فَضَّلَ بَعْضَكُمْ على بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ فَمَا الَّذِينَ فُضِّلُوا بِرَادِّي رِزْقِهِمْ على مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَهُمْ فِيهِ سَوَاءٌ أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾(٢)، فإذا كان المالك لا يجعل مملوكه مساويا له فى التصرف فى ماله ومتاعه، رغم أن التفاضل بينهما محصور فى الرزق، لا فى الخلق والتكوين، كما أنه ليس ناشئا عن محض إرادتهما واكتسابهما، وإنما هو قدر الله وحكمته، فمن باب أولى ألا يكون المخلوق مساويا للخالق فى استحقاق العبادة(٣)

---

(١) يشير الإمام ابن كثير عند تفسيره لهذه الآية، لفكرة الأولى فى هذا المثل أو القياس، فيقول: "ولما كان التنبيه بمثل هذا المثل علي براءته -تعالى- ونزاهته بطريق الأولى والأحرى، قال تعالى:﴿ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، تفسير القرآن العظيم، المجلد الثالث، ص٤٣١، مكتبة دار التراث، القاهرة.

(٢) سورة النحل: آية ٧١.

(٣) يقول الإمام ابن كثير فى تفسير هذه الآية : " يبين – تعالى – للمشركين جهلهم وكفرهم فيما زعموه لله من شركاء ، وهم يعترفون أنها عبيد له ، كما كانوا يقولون فى تلبيتهم فى حجهم : لبيك لا شريك لك ، إلا شريكا هو لك، تملكه وما ملك . فقال: -تعالى- منكرا عليهم أنتم لا ترضون أن تساووا عبيدكم فيما رزقناكم ، فكيف يرضى هو -تعالى- بمساواة عبيد له فى الإلهية والتعظيم ؟! كما قال فى الآية الأخرى :﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلاً مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ ﴾ سورة

الاستدلال بقياس الأولى عند بعض علماء المسلمين:

أشار الإمام ابن تيمية فى أكثر من موضع من مؤلفاته إلي استخدام السلف وأئمة المسلمين لقياس الأولى فيما يتعلق بالمطالب الإلهية، لكنة لم يعين أحـدا منهم باستثناء الإمام أحمد بن حنبل ، فهو يقول فى أحد هذه المواضع : " وأمـا قياس الأولى الذى كان يسلكه السلف اتباعا للقرآن[1]"، كما يقول فى شـأن هـذا القياس (قياس الأولى) فى موضع آخر: "وهذا النمط هو الذى كان السلف والأئمـة: كالإمام أحمد ، وغيره من السلف. يسلكونه من القياس العقلي فـى أمـر الربوبيـة، وهو الذى جاء به القرآن[2]"، ويتضح من هذا النص، أن الإمام ابن تيميـة يقصـد بالأئمة: من كان منهم متبعا لمذهب السلف.

وكذلك يقول فى موضع آخر " إن الله – سبحانه وتعالى- يستعمل فى حقـه قياس الأولى كما جاء بذلك القرآن، وهو الطريق التى كان يسلكها السلف والأئمـة:

الروم: آية ٢٨ " . ثم ينقل الإمام ابن كثير ما ورد عن عبد الله بن عباس ﷺ وعن أئمة التابعين فى التفسير : مجاهد ، وقتادة . فى تفسير هذه الآية ، فيقول : " قال العوفى عن ابن عباس فى هذه الآية : يقول لم يكونوا ليشركوا عبيدهم فى أموالهم ونسائهم ، فكيف يشركون عبيدى معى فى سلطانى؟! فذلك قوله ﴿أَفَبِنِعْمَةِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ﴾ وقال فى الرواية الأخرى عنه: فكيف ترضون لي مالا ترضون لأنفسكم؟! وقال مجاهد : هذا مثل الآلهة الباطلة . وقال قتادة: هذا مثل ضربه الله : فهل منكم من أحد يشاركه مملوكه فى زوجته وفى فراشه فتعدلون بالله خلقه وعبادة ؟ فإن لم ترضى لنفسك هذا ، فالله أحق أن ينزه منك " تفسير القرآن العظيم ، المجلد الثانى ، ص ٥٧٧. وقد تضمن النقل الأخير عن قتادة-رحمه الله- إشارة واضحة لفكرة الأولى.

(١) الرد علي المنطقيين ، ١٥٤.

(٢) شرح العقيدة الأصفهانية ، ص٤٩.

كأحمد وغيره من الأئمة[١]".

وكذلك يقول فى موضع آخر فى شأن هذا القياس (قياس الأولى): "ومثل هذه الطرق هى التى كان يستعملها السلف والأئمة فى مثل هذه المطالب : كما استعمل نحوها الإمام أحمد، ومن قبله وبعده من أئمة أهل الإسلام . وبمثل ذلك جاء القرآن فى تقرير أصول الدين فى مسائل : التوحيد، والصفات ، والمعاد، ونحو ذلك [٢]"

وهذه النصوص تتضمن دلالتين بارزتين ، تطرح كل واحدة منهما تساؤلا مهما:

الأولى: دلالة معينة منحصرة فى الإمام أحمد بن حنبل ، ولذلك خصه الإمام ابن تيمية بإيراد أمثلة له تتعلق باستخدامه لقياس الأولى -كما سيأتى بيانه[٣]- وهى تطرح تساؤلا حول السبب فى هذا التخصيص ، وهو ما سيكشف عنه الإمام ابن تيمية ضمن ما يسوقه للإمام أحمد بن حنبل من أمثلة ونماذج بهذا الخصوص.

الثانية: دلالة عامة مطلقة تصدق على السلف وأئمة المسلمين المتبعين لمذهبهم، على نحو مجمل لا تعيين فيه، ولا ذكر لنماذج أو أمثلة فوق ما ذكره الإمام ابن تيمية فيما يتعلق بالإمام أحمد بن حنبل، وهى تطرح تساؤلا حول

---

(١) السابق ، ص ٨٥-٨٦.

(٢) درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، ص٣٠. مناظرة فى العقيدة الواسطية، مجموعة الفتاوى ، المجلد الثانى ، ص ١٨٥.

(٣) انظر: ص ٢١٩-٢٢١، من هذا البحث.

شمول هذه الإشارة أو الدلالة لبعض أئمة المتكلمين: كالإمام أبى الحسن الأشعرى، والإمام الغزالي – حيث استخدما قياس الأولى فى بعض المطالب الإلهية كما سيأتى بيانه[1]– ومن تابعهم فى هذا المسلك من علماء الكلام.

إن هذا التساؤل يحتمل الإجابة بالإثبات، ويحتمل الإجابة بالنفي؛ لأنه من ناحية قد يقال: إن الإمام ابن تيمية كان واضحا من خلال نصوصه، أنه يقصد أئمة المسلمين المتبعين لمذهب السلف، وهؤلاء الأئمة من المتكلمين هم من وجهة نظره الخاصة، خارجون عن مذهب السلف بدرجة أو بأخرى[2]، فى الأدلة والمقاصد جميعا.

لكنة من ناحية أخرى قد يقال: بأن قياس الأولى هو دليل صحيح موافق لمذهب السلف، ويفضى إلي نتائج صحيحة موافقة كذلك – كما يرى الإمام ابن تيمية– وهؤلاء الأئمة من المتكلمين، هم من وجهة نظره الخاصة أيضا، ليسوا خارجين بالكلية عن الحق وعن موافقة مذهب السلف فى بعض الأمور، فإذا استخدموا قياس الأولى فى بعض المطالب الإلهية، لصدق عليهم أنهم متبعون

---

(1) انظر: ص ٢٢١-٢٢٥، من هذا البحث.

(2) يقول الإمام ابن تيمية فى هذا الصدد : " ومن الناس من له خبرة بالعقليات المأخوذة عن الجهمية وغيرهم، وقد شاركهم فى بعض أصولها، ورأى ما فى قولهم من مخالفة الأمور المشهورة عند أهل السنة: كمسألة القرآن، والرؤية. فإنه قد اشتهر عند العامة والخاصة أن مذهب السلف وأهل السنة والحديث: أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأن الله يرى فى الآخرة. فأراد هؤلاء أن يجمعوا بين نصر ما اشتهر عند أهل السنة والحديث، وبين موافقة الجهمية فى تلك الأصول العقلية التى ظنها صحيحة، ولم يكن لهم من الخبرة المفصلة بالقرآن ومعانيه، والحديث وأقوال الصحابة، ما لأئمة المسلمين والحديث، فذهب مذهبًا مركبًا من هذا وهذا، وكلا الطائفتين ينسبه إلي التناقض، وهذه طريقة الأشعرى وأئمة أتباعه : كالقاضى أبى بكر، وأبى إسحاق الإسفرايينى". درء تعارض العقل والنقل ، الجزء السابع ، ص٣٥-٣٦.

لمذهب السلف فى هذا الأمر بعينه، وهو الأمر الذى يدور حوله الكلام والنقاش.

لكن القول قد يعود من جديد من ناحية ثالثة : بأنه إذا اعتبر استخدام قياس الأولى فى المطالب الإلهية ، معيارًا قائما بذاته لمتابعة السلف متابعة مقيدة بهذا الأمر ، فإن هؤلاء الأئمة من المتكلمين لم يكن استخدام هذا القياس مطردا لديهم فى كل المطالب الإلهية ، فإن الإمام الأشعرى – كما تبين من قبل[1]– استخدم أيضا قياس التمثيل المحض دون اعتبار للأولوية فيه ، والإمام الغزالي – كما تبين من قبل [2]– استخدم أيضا قياس الشمول المحض دون اعتبار للأولوية فيه .

وقد يقال من ناحية رابعة : بأن العبرة بالقدر الذى تابعوا فيه السلف باستخدام قياس الأولى ، وإن لم يكونوا مطردين فى استخدامه.

و أيا ما كان الأمر ، وعلى أي احتمال ، فإن أسبقية الإمام أحمد بن حنبل فى الزمن، والإجماع على إمامته للمتبعين لمذهب السلف ، وحرص الإمام ابن تيمية على متابعته والانتساب إليه فى ذلك ، كل ذلك يجعله أولى من غيره بأن ينسب إليه الفضل فى تأثر الإمام ابن تيمية به بهذا الخصوص ، ثم يأتى من بعده من يأتى من علماء الكلام وغيرهم .

([1]) راجع: ص ١٨٠–١٨٢، من هذا البحث.

([2]) راجع: ص ١٨٥–١٨٦، من هذا البحث.

نماذج من الاستدلال بقياس الأولى عند الإمام أحمد بن حنبل:

يقول الإمام ابن تيمية فيما يتعلق بالإمام أحمد بهذا الخصوص: " وأحمد أشهر وأكثر كلاما فى أصول الدين بالأدلة القطعية: نقلها، وعقلها. من سائر الأئمة؛ لأنه ابتلي بمخالفى السنة، فاحتاج إلي ذلك، والموجود فى كلامه من الاحتجاج بالأدلة العقلية على ما يوافق السنة ، لم يوجد فى كلام سائر الأئمة، ولكن قياس التمثيل فى حق الله – تعالى – لم يسلكه أحمد، لم يسلك فيه إلا قياس الأولى، وهو الذى جاء فى الكتاب والسنة[١]". وهو كلام يكشف عن السبب الذى دعا الإمام ابن تيمية لتخصيص الإمام بن حنبل بالذكر والتعيين دون غيره.

ويتابع الإمام ابن تيمية فيذكر نموذجا لاستخدام الإمام أحمد بن حنبل لقياس الأولى فى المطالب الإلهية ، فيقول : " مثل بيانه لإمكان كونه عالما بجميع المخلوقات مع كونه بائنا عن العالم فوق العرش بقياسين عقليين: **أحدهما:** أن الإنسان قد يكون معه قدح صاف ، فيرى ما فيه مع مباينته له، فالرب –سبحانه– قدرته على العالم ومباينته له، أعظم من قدرة هذا على ما فى يديه، فلا تمتنع رؤيته لما فيه وإحاطته به مع مباينته له. **والقياس الثانى:** من بنى دارا وخرج منها، فهو يعلم ما فيها؛ لكونه فعلها، وإن لم يكن فيها، فالرب الذى خلق كل شيء وأبدعه، هو أحق بأن يعلم ما خلق وهو اللطيف الخبير ، وإن لم يكن حالا فى المخلوقات[٢]".

وهذا النقل ثابت عن الإمام أحمد بن حنبل، حيث أورده فى كتابه الرد

([١]) درء تعارض العقل والنقل ، الجزء السابع ، ص ١٥٤.
([٢]) السابق ، ص ١٥٤-١٥٥ .

على الجهمية والزنادقة، وعد هذا الاستدلال اعتبارًا (قياسا) واستخدمه فى حق الله -تعالى- على جهة المثل الأعلى (قياس الأولى)، فقال: "ومن **الاعتبار** فى ذلك: لو أن رجلا كان فى يديه قدح من قوارير صاف، وفيه شراب صاف، كان بصر ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم فى القدح، فالله **-وله المثل الأعلى-** قد أحاط بجميع خلقه من غير أن يكون فى شىء من خلقه. وخصلة أخرى: لو أن رجلا بنى دارا بجميع مرافقها، ثم أغلق بابها وخرج منها، كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت فى داره وكم سعة كل بيت من غير أن يكون صاحب الدار فى جوف الدار، فالله **- وله المثل الأعلى-** قد أحاط بجميع خلقه وعلم كيف هو وما هو، من غير أن يكون فى شىء مما خلق"[1].

كما أن استخدام الإمام أحمد بن حنبل لقياس الأولى، لم يقتصر على هذا النموذج الذى ذكره له الإمام ابن تيمية، فقد استخدمه أيضا فى الإلهيات: فى استدلاله على أن الله موصوف بصفاته فى الأزل، وأن ذلك لا يتنافى مع كونه واحدا، فقال فى رده على الجهمية التى زعمت أن ذلك يؤدى إلي تعدد القدماء ويتنافى مع التوحيد: " إذا قلنا : إن الله لم يزل بصفاته كلها، أليس إنما نصف إلها واحدا بجميع صفاته؟ وضربنا لهم فى ذلك مثلا: فقلنا: أخبرونا عن هذه النخلة، أليس لها جذع وكرب وليف وسعف وخوص وجمار، واسمها اسم شىء واحد، وسميت نخلة بجميع صفاتها ؟ فكذلك الله **-وله المثل الأعلى-** بجميع صفاته إله واحد"[2].

ويضرب على ذلك مثلا آخر فيقول: " وقد سمى الله رجلا كافرا – اسمه

---

(1) الرد علي الجهمية والزنادقة، ص١٣٧، تحقيق د عبد الرحمن عميرة ، دار اللواء، الرياض، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٢هـ -١٩٨٢م.

(2) السابق، ص ١٣٣-١٣٤ .

الوليد بن المغيرة المخزومى – فقال ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً﴾[1] وقد كان هذا الذى سماه الله وحيدا، له عينان وأذنان ولسان وشفتان ويدان ورجلان وجوارح كثيرة، وقد سماه الله وحيدا بجميع صفاته، فكذلك الله – وله المثل الأعلى – هو بجميع صفاته إله واحد[2]".

فالإمام أحمد بن حنبل فى هذا النموذج، قد عد هذا الاستدلال مثلا أى قياسا، واستخدمه فى حق الله – تعالى – على جهة المثل الأعلى أى قياس الأولى.

نماذج من الاستدلال بقياس الأولى عند بعض علماء الكلام .

الإمام أبو لحسن الأشعرى : يذكر الإمام أبو الحسن الأشعرى فى معرض استدلاله على وجود الله ، أن الإنسان وهو فى غاية الكمال والتمام بالنسبة لسائر المخلوقات المنظورة ، يتقلب ويتنقل –حال وجوده– بين بدايته كنطفة ونهايته كشيخ هرم ، ولما كان من غير الجائز أن يكون قد فعل ذلك بنفسه ، فلا بد وأن هناك فاعلا غيره نقله من حال إلي حال ودبره على ما هو عليه ، ففى كل الأحوال لابد من أن يكون هناك فاعل ومدبر لهذا الفعل [3].

وبعد أن فرغ الإمام أبو الحسن الأشعرى من ذكر ذلك، ضرب له مثلا أوقياسا قال فيه " مما بين ذلك: أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا، ثم ثوبا منسوجا، بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر، ومن اتخذ قطنا ثم انتظر أن

---

(1) سورة المدثر: آية ١١.

(2) الرد علي الجهمية والزنادقة، ص ١٣٤.

(3) راجع فى ذلك: اللمع ، ص ١٧–١٨.

يصير غزلا مفتولا ثم ثوبا منسوجا بغير صانع ولا ناسج ، كان عن المعقول خارجا وفى الجهل والجا. وكذلك من قصد إلي برية لم يجد فيها قصرا مبنيا، فانتظر أن يتحول الطين إلي حالة الآجر، وينتضد بعضه على بعض، بغير صانع ولا بان، كان جاهلا. وإذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحما ودما وعظما، أعظم فى الأعجوبة، كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلي حال"[1].

ويتبين من هذا النص أن الإمام أبا الحسن الآشعرى لم يستخدم هذا المثل أو القياس التمثيلي بصورته المحضة دون اعتبار للأولوية فيه، وإنما استخدمه مع اعتبار الأولوية، فهو قياس أولى واضح وصريح، وهو لا يدل على ما يوجبه القياس المحض من إثبات القدر المشترك بين طرفيه: الفرع (النطفة)، والأصل (النسيج والبناء)، فقط مجردًا عما سواه. وهو وجود مطلق صانع: يصدق على خالق النطفة، وصانع البناء والنسيج على السواء. وإنما يدل على إثبات هذا القدر المشترك، مع إثبات التفاوت بينهما فيه، على جهة الأفضل والأعلى والأعظم فى مدلول الفرع المقيس (خالق النطفة)، مقارنة بمدلول الأصل المقاس عليه (صانع النسيج والبناء)، فهذا القياس لا يثبت خالقا أو صانعا مطلقا يستوى مع غيره أو يتماثل معه، وإنما يثبت خالقا وصانعا بعينه، متميزا عما سواه، مختصا بأكمل ما فى القياس من الأمر المشترك وأفضله وأعلاه .

الإمام الغزالي: يقول الإمام الغزالي فى الاستدلال على إثبات صفتى: السمع، والبصر. لله -تعالى-: "وأما المسلك العقلي، فهو أن نقول: معلوم أن الخالق أكمل من المخلوق، ومعلوم أن البصير أكمل ممن لا يبصر، والسميع أكمل

---

(1) السابق ، ص ١٨-١٩. .

ممن لا يسمع، فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق"[1].

ويقول الإمام الغزالي أيضا فى الاستدلال على إثبات صفة الكلام لله -تعالى - بعد أن رفض مسالك استدلالية أخرى فى ذلك : " فلعل المنهج الأقوم منهج ثالث ، وهو الذى سلكناه فى إثبات السمع والبصر ، فى أن الكلام للحى: إما أن يقال هو كمال ، أو يقال هو نقص ، أو يقال لا هو نقص ولا هو كمال. وباطل أن يقال هو نقص ، أو هو لا نقص ولاكمال ، فثبت بالضرورة أنه كمال، وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الأولى كما سبق [2]".

ففكرة الأولى واضحة وصريحة فى استدلال الإمام الغزالي على هذه الصفات ، بل إنه وضع من خلال ذلك مفهوما أو معنى عاما، يشكل مقدمة كلية جامعة لقياس شمول تتحقق فيه فكرة الأولى فيما يتعلق بالألوهية، تخرج به من الإطار التقليدى لقياس الشمول ، الذى يقتصر على الاشتراك المحض والتساوى بين أفراده ، وتتمثل هذه المقدمة الكلية فى قوله فى نصه الأخير " كل كمال وجد للمخلوق، فهو واجب الوجود للخالق بطريق الأولى"، وهى نفس مضمون ما قرره فى نصه الأول فى قوله : "أن الخالق أكمل من المخلوق"، وفى قوله: "فيستحيل أن يثبت وصف الكمال للمخلوق ولا نثبته للخالق"، وهى مقدمة صحيحة وصادقة بالبداهة، كما يقرر ذلك الإمام الغزالي إذ يقول: " فإن قيل: النزاع فى قولكم: واجب أن يكون الخالق أكمل من المخلوق، قلنا: هذا مما يجب الاعتراف به شرعا وعقلا، والأمة والعقلاء مجمعون عليه، فلا يصدر هذا السؤال من معتقده، ومن اتسع عقله لقبول قادر يقدر على اختراع ما هو أعلى

---

(1) الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٩٩.

(2) السابق ، ص ١٠٢ .

وأشرف منه، فقد انخلع عن غريزة البشرية، ونطق لسانه بما ينبو عن قبوله قلبه، إن كان يفهم ما يقوله، ولهذا لا نرى عاقلا يعتقد هذا الاعتقاد"[1].

ومن خلال هذه المقدمة الكلية الجامعة، يمكن نظم قياس شمولي على جهة الأولى أو قياس أولى شمولي، يصح استخدامه فى المطالب الإلهية، ويؤدى إلى نتائج صحيحة (بشرط التأكد من صحة المقدمة الصغرى أيضا) يثبت التفاوت بين الخالق والمخلوق، وما يختص به الخالق -سبحانه- من القدر المشترك فى القياس، حيث يختص بأعلاه وأفضله وأكمله، مما لا يحيط بعلمه إلا هو -سبحانه وتعالى- وهي نتائج لا تكون ما دام القياس صحيحا، إلا موافقة جملة وتفصيلا لما جاء به الشرع فى الإجمال والتفصيل (كما سبق بيانه)[2].

ويتبقى بعد ذلك فقط -كما سبق أن أشرت - التأكد من صحة المقدمة الصغرى فلا يصح أن يقال مثلا: إن إنجاب الأولاد كمال فى حق المخلوق، ومن ثم فالخالق -سبحانه وتعالى- أولى به؛ لأن هذه المقدمة الصغرى غير صحيحة، وبالتالي فالقياس فى مادته غير صحيح، فإنجاب الأولاد وإن كان كمالا فى حق المخلوق الذى ينجب بالنسبة للمخلوق العاقر الذى لا ينجب، لكنه إنما كان كمالا فى حقه بسبب النقص الذى فى المخلوق عموما، وهو فناؤه بالموت، واحتياجه إلي العون أثناء الحياة، فكان له بنسله: عون له فى حياته، وتسلية له عن موته وزواله ببقاء ذكره من بعده بعض البقاء. فهو كمال نسبى يعالج بعض النقص، بمنزلة من فقد بعض أطرافه بإزاء من فقد جميعها، وليس كمالا مطلقا فى ذاته.

---

(1) السابق، ص٩٩.

(2) راجع: ص٢١١-٢١٣، من هذا البحث.

بقى أمر يجدر الإشارة إليه، وهو أن هذه المقدمة الكلية الجامعة التى قررها الإمام الغزالي بهذا الخصوص، تتفق تماما مع ما قرره الإمام ابن تيمية -بعد ذلك- فيما يتعلق بمضمون قياس الأولى فى حق الله، واعتبره مقتضى قوله -تعالى- ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعلى﴾[1]، إلا أن الإمام ابن تيمية أضاف إلي هذه المقدمة بعض التفصيلات، كما أنه وضعها فى إطار تنظيرى شامل، كشف فيه عن قصور قياس الشمول والتمثيل المحض فى المطالب الإلهية، وطرح من خلاله قياس الأولى كبديل لهما[2].

وعلى أية حال، فهذه المقدمة بدهية يقر بها كل مسلم عاقل كما قرر ذلك الإمام الغزالي نفسه، والإمام ابن تيمية لا شك فى أنه كان على دراية واسعة ومتعمقة بتراث الإمام الغزالي، والحق يقبل فى ذاته أيا كان مصدره وقائله، وليت الإمام الغزالي كان مطردا فى استخدام هذا القياس (قياس الأولى) فى كل المطالب الإلهية، دون الاعتماد على القياس الشمولي المحض فى بعضها[3].

أثر الاستدلال بالآيات وقياس الأولى فى تصور الألوهية:

أولا: فيما يتعلق بالآيات:

فإن الآيات هى أدلة جزئية معينة، تدل على الله -سبحانه وتعالى- بعينه وخصوصه، كما يقول الإمام ابن تيمية: "فالآيات تدل على نفس الخالق

---

(1) سورة النحل: آية ٦٠.

(2) راجع: ص١٦٧-١٧١، ص٢٠٨-٢١٣.من هذا البحث.

(3) راجع: ص١٨٥-١٨٦، من هذا البحث.

-سبحانه- لا على قدر مشترك بينه وبين غيره، فإن كل ما سواه مفتقر إليه نفسه، فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه"[1]، وكما يقول فى موضع آخر: "فآياته تستلزم عينه التى يمنع تصورها من وقوع الشركة فيها، وكل ما سواه دليل على عينه وآية له"[2].

لكن أليس من الممكن أن يقال بهذا الصدد: إن دلالة هذه الآيات على مدلولها، وهو الله -سبحانه وتعالى- إنما كانت لمعنى قائم ومتحقق فيها، هو الحدوث أو الإمكان، وهو معنى كلي، يشكل مقدمة كلية مضمرة فى النفس لقياس كلي شمولي، يدل فى حقيقة الأمر على مدلول كلي، يتم تعيينه بواسطة تجميع عدد من الدلالات والمدلولات الكلية وضم بعضها إلي بعض، فيسقط بذلك ما للآيات من ذاتية مستقلة، ومالها من دلالة على أمر خاص معين بذاته، ومن ثم لا يكون لها فى تصور الألوهية، هذا الأثر الذى يدعى أنها تتميز به عن القياس؟

إن الإمام ابن تيمية يقدم تحليلا دقيقا وشاملا لهذا الاحتمال فى أكثر من موضع من مؤلفاته، يكشف به ما فى هذا الأمر من اشتباه وإجمال، ويفصل به بين ما فيه من صواب وخطأ.

فهو يسلم بأن الآيات تدل على معاني كلية وتستلزمها، لكنه يؤكد أيضا أنها لا تنحصر فى الدلالة على هذه المعاني الكلية فقط، بل تدل أيضا على الجزئيات المعينة وتستلزمها، ويؤكد أيضا أن دلالة الآيات على هذه الجزئيات المعينة، حاصلة بنفسها مباشرة، وليست بواسطة هذه المعاني الكلية، بل الأمر

---

(1) الرد علي المنطقيين، ص٣٤٥.

(2) السابق، ص١٥٤.

على العكس من ذلك، فإن دلالة الآيات على الجزئيات المعينة، أسبق من دلالتها على الكليات المشتركة، وشرط فيها، وطريق إليها.

وهو ما يوضحه إذ يقول: "ومعلوم أن كل ما سوى الله من الممكنات، فإنه مستلزم لذات الرب -تعالى- يمتنع وجوده بدون وجود ذات الرب -تعالى وتقدس- وإن كان مستلزما أيضا لأمور كلية مشتركة بينه وبين غيره؛ فلأنه يلزم من وجوده وجود لوازمه، وتلك الكليات المشتركة من لوازم المعين، أعني يلزمه ما يخصه من ذلك الكلي العام، والكلي المشترك يلزمه بشرط: وجوده، ووجود العالم الذى يتصور القدر المشترك[1]. وهو -سبحانه- يعلم الأمور على ما هى عليه، فيعلم نفسه المقدسة بما يخصها، ويعلم الكليات أنها كليات، فيلزم من وجود الخاص وجود العام المطلق أى حصة المعين من ذلك العام، كما يلزم من وجود هذا الإنسان وجود الإنسان، ومن وجود هذا الإنسان وجود الإنسانية والحيوانية القائمة به"[2].

وإن ذلك يعني أن الآيات هى حوادث معينة، تدل على محدث معين أولا، ثم بعد ذلك هى تتضمن معنى كلي هو الحدوث المطلق، وتدل على معنى كلي هو المحدث المطلق؛ لأن لها حصة ومساهمة فى هذه المعاني الكلية، ولذلك فإنه كما يضيف الإمام ابن تيمية فيقول: "فإذا تحقق الوجود الواجب، تحقق الوجود المطلق المطابق للمعين، وإذا تحقق الفاعل لكل شيء، تحقق الفاعل المطلق

---

(1) يقصد بذلك: أن وجود الكلي العام مشروط: بوجود المعين الخاص الذى يتم تجريد الكلي منه، ومشروط كذلك بوجود موجود متصف بالعلم يقوم بتجريد هذه الكليات واستخلاصها من جزئياتها فى علمه أو عقله. حيث إن الإمام ابن تيمية يرى أن وجود الكليات بما هى كليات، إنما هو فى عقل أو علم العالم، وليس فى الواقع الخارجي.

(2) الرد علي المنطقيين، ص١٥٢ – ١٥٣.

المطابق، وإذا تحقق القديم الأزلي، تحقق القديم المطلق المطابق، وإذا تحقق الغني عن كل شيء، تحقق الغني المطابق، وإذا تحقق رب كل شيء، تحقق الرب المطابق، كما ذكرنا أنه إذا تحقق هذا الإنسان وهذا الحيوان، تحقق الإنسان المطلق المطابق والحيوان المطلق المطابق"[1].

وإن هذا الأمر لا يصح له أن ينعكس كما يقول الإمام ابن تيمية: "لكن إذا علم إنسان، وجود إنسان مطلق، وحيوان مطلق، لم يكن عالمًا بنفس المعين، كذلك من علم واجبا مطلقا وفاعلا مطلقا وغنيا مطلقا، لم يكن عالما بنفس رب العالمين وما يختص به عن غيره[2]".

ولذلك فإن الآيات مستغنية عن القياس، وغير مفتقرة إلي مقدمته الكلية، وإن كان المعنى الكلي حق في نفسه، كما يقول الإمام ابن تيمية في موضع آخر: "واعلم أن علم الإنسان: بأن كل محدَث لابد له من محدِث، أو كل ممكن لابد له من واجب، أو كل فقير فلابد له من غني، أو كل مخلوق فلابد له من خالق، أوكل معلوم فلابد له ممن يعلم، أو كل أثر فلا بد له من مؤثر، ونحو ذلك من القضايا الكلية والأخبار العامة. هو علم كلي بقضية كلية، وهو حق في نفسه، لكن علمه بأن هذا المحدَث المعين لابد له من محدِث، وهذا الممكن المعين لابد له من واجب، هو أيضا معلوم له مع كون القضية معينة مخصوصة جزئية، وليس علمه بهذه القضايا المعينة المخصوصة، موقوفا على العلم بتلك

([1]) السابق، ص١٥٣.

([2]) الرد علي المنطقيين، ص١٥٤. طبقا لقاعدة اللزوم التى تم تقريرها فيما سبق، فإن اللازم يجب أن يكون أعم من ملزومه أو مساويا له، ولا يكون أخص منه. والملزوم يجب أن يكون أخص من لازمه أو مساويا له، ولا يكون أعم منه. وبناء عليه: فإنه يلزم من وجود الخاص وجود العام، ولا يلزم من وجود العام وجود الخاص. راجع ص١٤١-١٤٦، من هذا البحث.

القضية العامة الكلية، بل هذه القضايا المعينة قد تسبق إلي فطرته، قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلية"[1].

ثم يرتب الإمام ابن تيمية على ذلك، هذه النتيجة فيقول: "إذا تبين ذلك، فالآية والعلامة والدلالة على الشيء، يجب أن يكون ثبوتها مستلزما لثبوت المدلول الذى هى آية له وعلامة عليه، ولا تفتقر فى كونها آية وعلامة ودلالة إلي أن تندرج تحت قضية كلية"[2].

وبذلك يتبين أن الآيات تظل لها استقلاليتها وتفردها فى دلالتها، فهى تدل على الجزئي المعين بنفسها دون حاجة إلي مقدمة كلية سابقة عليها، بل هى أسبق وأظهر فى العلم منها، كما أنها تدل بنفسها دون حاجة إلي هذه المقدمة الكلية على المعنى الكلي اللازم لها أيضا، ولذلك فإن آيات الخالق -سبحانه وتعالى- تدل بنفسها دون حاجة إلي مقدمة كلية على الفاعل المحدِث كمعنى كلي مطلق، كما أنها تدل قبل ذلك على الله -سبحانه وتعالى- بعينه دون سواه، وكما يقول الإمام ابن تيمية: "وإذا كان كذلك، فجميع المخلوقات مستلزمة للخالق -سبحانه وتعالى- بعينه، وكل منها يدل بنفسه على أن له محدِثا بنفسه، ولا يحتاج أن يقرن بذلك أن كل محدَث فله محدِث، كما قدمناه أن العلم بأفراد هذه القضية لا يجب أن يتوقف على كلياتها، بل قد تكون دلالته على المحدِث المعين أظهر وأسبق، ولهذا كان ما يشهده الناس من الحوادث: آيات دالة على الفاعل المحدِث بنفسها، من غير أن يجب أن يقترن بها قضية كلية: أن كل محدَث فله محدِث. وهى أيضا: دالة على الخالق -سبحانه- من حيث يعلم أنه لا يحدثها إلا

([1]) درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثالث، ص١١٨ – ١١٩.

([2]) السابق، ص١٢٣.

هو"[1].

ثانيا: فيما يتعلق بقياس الأولى:

فإنه لا يقتصر أيضا على دلالته على المعنى الكلي المشترك بين الله وغيره، كما هو الحال في قياس الشمول المحض والتمثيل المحض، الذى لا يراعى فى كل منهما فكرة الأولوية والتفاضل والتفاوت بين أفراده المشتركين فى المعنى الكلي، وإنما قياس الأولى يدل بجانب دلالته على المعنى الكلي المشترك بين أفراده، على ما يتفاوت فيه ويختص به المطلوب عن غيره، من هذا المعنى الكلي، ولذلك فإنه عندما يستخدم فى حق الله -سبحانه وتعالى- لا يدل على المعنى المشترك بينه وبين غيره فقط، وإنما يدل أيضا على ما يختص به -سبحانه- من هذا المعنى المشترك، حيث يختص بأعلاه وأفضله وأعظمه وأكمله مما لا يحيط بعلمه إلا هو -سبحانه وتعالى-.

وكما يقول الإمام ابن تيمية: "وأما قياس الأولى- الذى كان يسلكه السلف اتباعا للقرآن- فيدل على أنه يثبت له من صفات الكمال التى لا نقص فيها، أكمل مما علموه ثابتا لغيره، مع التفاوت الذى لا يضبطه العقل، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق، بل إذا كان العقل يدرك من التفاضل الذى بين مخلوق ومخلوق مالا يحصر قدره، وهو يعلم أن فضل الله على كل مخلوق أعظم من فضل مخلوق على مخلوق، كان هذا مما يبين له أن ما يثبت للرب أعظم مما يثبت لكل ما سواه بما لا يدرك قدره، فكأن قياس الأولى يفيده أمرا

([1]) السابق، ص١٢٤.

يختص به الرب مع علمه بجنس ذلك الأمر"[1].

وبذلك يتبين أن كلا من الآيات وقياس الأولى يدلان على الله -سبحانه وتعالى- بعينه، وعلى ما يختص به دون سواه، إضافة إلي المعاني الكلية اللازمة لهما، ومن ثم فهي تؤدى إلي تصور الله -سبحانه وتعالى- موجودا معينا خاصا لا مثل له ولا نظير ولا كفو في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، بخلاف أقيسة الشمول والتمثيل المحضة التي تخلو من مراعاة فكرة الأولى، فإنها تؤدى إلي تصوره – سبحانه وتعالى- معنى كليا مجردا، لا تعيين ولا خصوص فيه.

---

(1) الرد علي المنطقيين، ص١٥٤ – ١٥٥.

الفصل الثانى

التصور الفلسفي للوحدانية وعلاقته بنظرية الحد

تمهيد:

إن التصور الفلسفي للوحدانية، هو تصور ينصب اهتمامه في المقام الأول، على نفي الكثرة والتعدد بأى وجه وبأى اعتبار، داخل المبدأ الأول أو واجب الوجود أو الله، حتى ولو كان هناك تسليم مسبق بأن الذات واحدة، وذلك قبل أن يتوجه لنفي الكثرة والتعدد الخارجي فى الذوات بينه وبين من يماثله فى خصائصه التى لا يجوز أن يشركه فيها أحد، وهو يعتمد على نفي المعنى الأول كأساس لنفي المعنى الثانى.

وإن هذا التصور الفلسفي للوحدانية، صاحبه اضطراب كبير فى تصور الذات الإلهية وصفاتها من جانبين، لهما صلة وثيقة باضطراب التصورات المرتبطة بنظرية الحد:

الجانب الأول: جانب العلاقة بين هذه الذات وصفاتها.

الجانب الثانى: جانب العلاقة بين هذه الذات وصفاتها من جهة، وبين غيرها من الذوات الأخرى من جهة ثانية، والتى هى بحكم الضرورة لابد وأن تشترك معها فى الاتصاف ببعض هذه الصفات مع التباين والتفاضل فيها.

وإن التصورات المرتبطة بنظرية الحد، تتضمن -كما سبق بيانه[1]- تفرقة بين الصفات اللازمة للماهية وبين الصفات الذاتية، بحيث تعتبر الأولى خارجة

---

(1) راجع فى ذلك: الباب الأول: الفصل الثانى: المبحث الثانى المتعلق بالجانب الوجودى لنظرية الحد.

عن الماهية، بخلاف الثانية التى تعتبرها داخلة فيها، ومن ثم فهى تعتبر هذا التغاير بين الصفات اللازمة للماهية وبين الجوهر أو الذات الموصوفة بهذه الصفات تركيبا يحتاج إلي مركب، كما أنها تعود من ناحية أخرى لتعتبر الصفات الذاتية الداخلة فى الماهية مكونة من جنس وفصل، وتعتبر هذا التغاير بينهما تركيبا يحتاج إلي مركب.

واعتبار كل ذلك تركيبا يحتاج إلي مركب، اعتبار غير صحيح؛ لأن هذه الأمور وإن كان بينها تغاير وتميز، إلا أنها متلازمة لا تنفك عن بعضها البعض حتى تحتاج إلي مركب، فهى ليست بتركيب يفتقر إلي مركب: لا فى حق الله، ولا فى حق غيره أيضا. حتى يُتَكَلَّف نفيها عن الله –وهو الأمر الذى سيزداد بيانا فى ختام هذا الفصل–[١].

ومن ناحية أخرى، فإن هذا التصور الفلسفي للوحدانية الذى يتمثل فى الواحد البسيط بساطة مطلقة، هو فى حقيقة الأمر، شيء غير قابل للتحقق: لا فى الوجود الخارجي، ولا فى التصور الذهني، بالنسبة لله أو بالنسبة لغيره، وإنما هو محض ادعاء وسفسطة –كما سبق بيانه[٢]–.

العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها فى التصور الفلسفي للوحدانية:

فيما يتعلق بالكندي بهذا الخصوص: فإنه يقول فى معرض بيان تصوره

---

(١) انظر ما سيأتى فى هذا الفصل: ص ٢٦٣-٢٧٦.

(٢) راجع فى ذلك: الباب الأول: الفصل الثانى: المبحث الثانى المتعلق بطبيعة قسمة التصور والتصديق عند أرسطو، والمبحث الثالث المتعلق بطبيعة قسمة التصور والتصديق عند الإمام ابن تيمية.

للوحدانية: "والواحد الحق: هو الواحد بالذات، الذى لا يتكثر بجهة من الجهات، ولا ينقسم بنوع من الأنواع: لا من جهة ذاته، ولا من جهة غيره. ولا هو زمان ولا مكان، ولا حامل ولا محمول، ولا كل ولا جزء، ولا جوهر ولا عرض، ولا ينقسم بنوع من أنواع القسمة أو التكثر بتة"[1].

فقد تضمنت هذه الفقرة نفيا لقابلية هذا الواحد لأن يتميز بعضه عن بعض: بأن يعتبر بعضه حاملا وبعضه محمولا، أو يعتبر بعضه جوهرا وبعضه عرضا، على أساس أن ذلك تركيب وانقسام يتنافى مع الوحدانية بمفهومها الحق من وجهة نظره، وهو نفي عام لم يراعَى فيه الإجمال والاشتراك في: معنى الحامل والمحمول الذى يصدق أيضا على الذات والصفات، فكل ذات حاملة لصفاتها، وكل صفات محمولة على ذاتها. وكذلك معنى الجوهر والعرض، خصوصا وأن العرض بمفهومه الأرسطي -كما سبق بيانه[2]- منه ما هو لازم لماهية الجوهر غير منفك عنها، فهذا المعنى (الجوهر والعرض) يصدق على الذات وصفاتها اللازمة، ولذلك فإن الكندي بينما أفاض فى سرد الصفات السلبية لهذا الواحد[3]، لم يذكر فى هذا الموضع ولا فى غيره من مجموعة رسائله المطبوعة المتداولة، أى صفة إيجابية ثبوتية له، فوق أنه فاعل أو مبدع أو علة أولى لجميع ماعداه[4]، وهو أمر يبدو نتيجة طبيعية لهذا الموقف.

([1]) كتاب الكندي إلي المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، منشور ضمن رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، ص١٠٤ – ١٠٥.

([2]) راجع: ص ١٠١-١٠٢، من هذا البحث.

([3]) راجع: كتاب الكندي إلي المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، ص ١٠٤ – ١٠٥.

([4]) راجع: السابق، ص ١٠٦ – ١٠٧. وكذلك: رسالة الكندي فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز، منشورة ضمن رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، ص١٣٤ – ١٣٦.

أما فيما يتعلق بالفارابي بهذا الخصوص: فإنه يعقد مقارنة تتعلق بالمعاني أو الصفات أو الكمالات التى تدل عليها أسماء كثيرة مختلفة: فيما بين ما جرت به العادة من الموجودات، وبين المبدأ الأول أواجب الوجود. يقول فيها: "وأيضا فإن أنواع الكمالات التى جرت العادة أن يدل عليها بتلك الأسماء الكثيرة كثيرة، وليس ينبغى أن تظن بأن أنواع كمالاته التى يدل عليها بأسمائه الكثيرة أنواع كثيرة ينقسم الأول إليها ويتجوهر بجميعها، بل ينبغى أن يدل بتلك الأسماء الكثيرة على جوهر واحد ووجود واحد غير منقسم أصلا"[1].

فهو يقرر أنه ليس هناك تعدد للمعاني فى ذاته، بحيث يختلف كل معنى فيها ويتميز عن الآخر؛ لأن ذلك من وجهة نظره تركيب وانقسام يتنافى مع تصوره للوحدانية.

ولذلك فإن الفارابي يمضى فى تحليل يرجعها به إلي معنى واحد، فيبتدئ فيقرر بأن هذا المبدأ الأول هو فى جوهره ذو طبيعة عقلية لا مادية إذ يقول: "ولأنه لا مادة له ولا بوجه من الوجوه، فإنه بجوهره عقل"، وإذا كان كذلك فإنه يترتب عليه أنه معقول من هذه الجهة: كما يقول: "وهو معقول من جهة ما هو عقل"، وبما أنه مستغن عن غيره، فهو لا يحتاج إلي غيره ليعقله، بل هو يعقل ذاته، كما يقول: "وليس يحتاج فى أن يكون معقولا إلي ذات أخرى خارجة عنه تعقله، بل هو نفسه يعقل ذاته"[2]، وبالتالي فهناك وحدة فى هذه الذات -التى هى

([1]) السياسة المدنية، ص٥٩، تحقيق وتقديم د فوزى مترى نجار، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٣م.

([2]) السابق، ص٤٥. وانظر أيضا: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٧، تقديم وتعليق د ألبير نصرى نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة السابعة، سنة ١٩٩٦م.

بطبيعتها عقل- بين العاقل والمعقول، دون أن يكون هناك كثرة، كما يقول: "فإن الذات التى تعقل هى التى تعقل، فهو عقل من جهة ما هو معقول، فإنه عقل وإنه معقول وإنه عاقل، هى كلها ذات واحدة وجوهر واحد غير منقسم"(١).

وعلى نفس هذا المنوال يقول الفارابي فى شأن صفة العلم: "وليس علمه بذاته، غير جوهره، فإنه يعلم وإنه معلوم وإنه علم ذات واحدة وجوهر واحد"(٢)، ومن خلال إثبات علمه بذاته، يثبت له الفارابي علمه بغيره من هذه الجهة، وهو ما يسميه الفارابي كونه حكيما، إذ يقول: "وكذلك فى أنه حكيم، فإن الحكمة هو أن يعقل أفضل الأشياء بأفضل علم، وبما يعقل من ذاته ويعلمها، يعلم أفضل الأشياء وبأفضل علم"(٣).

وكذلك يقرر الفارابي صفة الحياة بما لا يخرج بها عن معنى العلم والعقل، إذ يقول: "وكذلك فى أنه حى وأنه حياة، فليس يدل بهذين على ذاتين، بل على ذات واحدة، فإن معنى الحى: أنه يعقل أفضل معقول بأفضل عقل، أو يعلم أفضل معلوم بأفضل علم"(٤).

أما فيما يتعلق بابن سينا بهذا الخصوص: فإنه يقول فى بيان وحدانية واجب الوجود: "وإنه واحد من جميع الوجوه؛ لأنه غير منقسم: لا فى الأجزاء بالفعل، ولا فى الأجزاء بالفرض والوهم كالمتصل، ولا فى العقل بأن تكون ذاته

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٧. وانظر أيضا: السياسة المدنية، ص٤٥.
(٢) السياسة المدنية، ص٤٥. وانظر أيضا: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٧.
(٣) السياسة المدنية، ص٤٥-٤٦. وانظر أيضا: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٧ - ٤٨.
(٤) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٨.

مركبة من معان عقلية متغايرة يتحد منها جملته"[1].

والجملة الأخيرة من هذا النص، تنفي نفيا مطلقا وجود كثرة من المعاني في هذه الذات بحيث يغاير بعضها بعضا ويتميز بعضها عن بعض، وتعتبر ذلك تركيبا منافيا لهذا التصور للوحدانية، وهو الموقف الذى أدى بابن سينا، إلى أن يمضى على نفس منهج الفارابي، حيث توسع فى محاولة اعتبار الصفات الإلهية التى تتضمن معنى وجوديا ثبوتيا هى عين الذات، لا من حيث إن هذه الصفات حالة كونها كلا ومجموعا قائما بالذات، هى نفس هذه الذات حال كونها موصوفة بصفاتها (وهو من وجهة نظري تصور صحيح على نحو عام فى حق الله وفى حق غيره أيضاً) بل من حيث إن كل صفة من هذه الصفات هى على حيالها وبذاتها، عين الذات، وهى بذاتها عين الأخرى.

وهو ما يتبين من خلال سعى ابن سينا لرد معنى إحداها إلى الأخرى، حيث يبتدئ بتحليل مضمون فكرة وجوب الوجود، فيبين أن طبيعة وجوده، طبيعة مجردة عن المادة[2]، وهو ما يترتب عليه كما يقول: "وكل ما هو بذاته مجرد عن المادة والعوارض، فهو بذاته معقول، والأول الواجب مجرد عن المادة وعوارض المادة، فهو بما هو هوية مجردة عقل"[3].

ويمضى ابن سينا فى هذا التحليل ليقرر أن هذا العقل أو الهوية المجردة،

---

(1) النجاة، ص٢٨٨.

(2) فكرة الوجوب بذاتها لا تقتضى التجرد عن المادة، فإن العقل لا يمنع تصور امتداد ما واجب الوجود بذاته، كما لا يمنع تصور مجرد عنه ممكن الوجود بذاته، بحسب ذات الفكرتين (الوجوب والإمكان) دونما أمر خارج عنهما أو زائد عليهما.

(3) النجاة، ص٢٨٠.

هو معقول لذاته وعاقل لها فى نفس الوقت، ويبرهن على ذلك فيقول: "المعقول هو الذى ماهيته مجرَّدة لشىء"[1]، أى الذى يحصل ماهية مجردة فى داخل عقل أو إدراك ما، ويمضى فى حديثه فيقول: "والعاقل هو الذى لـه ماهية مجردة لشىء"[2]، أى الذى يقوم بعملية التجريد لشىء ما بحيث يحتوى على صورته المجردة فى داخله، ويتابع فيقول: "وليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر"[3]، أى أنه لا يلزم أن يكون المعقول معقولا لشىء آخر، ولا أن يكون العاقل عاقلا لشىء آخر، بل قد يكون عاقلا لنفسه ومعقولا لها فى نفس الوقت، وينتهى إلي هذه النتيجة فيقول: "إن الأول؛ لأن له ماهية مجرَّدة لشىء هو عاقل، وبما ماهيته مجرَّدة لشىء هو معقول، وهذا الشيء هو ذاته"[4].

ومن خلال إثبات علمه بذاته، يثبت له ابن سينا علمه بغيره من نفس هذه الجهة، فيقول: "لأنه إذا عقل ذاته، وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها"[5].

---

(1) السابق، نفس الموضع.

(2) السابق، نفس الموضع.

(3) السابق، نفس الموضع.

(4) السابق نفس الموضع. وإن الأمر المثير للغرابة، أن ابن سينا لم يقدم برهانا يحتم أن تكون فكرة الواجب تقتضى بذاتها أن يكون عاقلا ومعقولا؛ إذ يكفى لكى يتحقق أنه هوية مجردة (عقل) أن يكون معقولا لغيره – سواء بالفعل أم بالإمكان – دون أن يكون عاقلا على الإطلاق – سواء كان لذاته أم لغيره – فهو وصف زائد عن فكرة الواجب وعن كونه هوية مجردة.

(5) النجاة، ص٢٨٣ – ٢٨٤. إن معنى الوجود الواجب بذاته، دون أمر خارج زائد عليه، أن هناك وجودا غير مسبوق بعدم، ولا يطرأ عليه العدم، وهو لا يقتضى بذاته معنى كونه سببا لوجود الغير، ومن ثم فإذا علم من ذاته أنه وجود واجب، فلا يلزم منه أن يعلم بنفس هذا العلم المعين أنه موجد للغير، ومن ثم أن يعلم هذا الغير، بل ذلك علم معين آخر، وإذا علم بهذا

ثم من خلال ذلك، فإن ابن سينا كما يقول الدكتور محمد البهي: "يشرح كل صفة يتصف بها الله – مما لا يتطلبها واجب الوجود في أصل الفكرة الإغريقية – بمعنى يؤول بها إلي العلم والإدراك"[1].

فابن سينا يقول فيما يتعلق بصفة الإرادة: "لكن واجب الوجود ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه، ولا مغايرة المفهوم لعلمه، فقد بينا أن العلم الذى له، هو بعينه الإرادة التى له"[2]، وهو يشير بذلك إلي ما ذكره حين قال: "فالأول يعقل ذاته، ويعقل نظام الخير الموجود فى الكل، وأنه كيف يكون بذلك النظام؛ لأنه يعقله وهو مستفيض كائن موجود، وكل معلوم الكون وجهة الكون عن مبدئه عند مبدئه، وهو خير غير مناف وتابع لخيرية ذات المبدأ وكمالها

العلم المعين الآخر أنه سبب لوجود الغير المتمثل فى أوائل الموجودات، فإن هذا العلم المعين الجديد سيميز بدوره بين علمين فيه: علم بالسبب وهو: علم بالواجب من جهة كونه سببا لا من جهة وجوبه. وعلم بالمسبب المتمثل فى أوائل الموجودات من جهة كونها مسببات عن السبب الأول، وذلك نظرًا لوجود فارق فى الوجود بين الوجود الواجب من حيث كونه سببا، والوجود الممكن المسبب عنه، ثم يكون هناك علم معين آخر بهذا الوجود المسبب المتمثل فى أوائل الموجودات، من جهة غير الجهة السابقة، وذلك من جهة كونها سببا لوجود غيرها عنها، نظرًا لوجود فارق فى الوجود بينها وبين ما صدر عنها، وبالتالي فهناك كثرة وتعدد فى المعلوم، فإذا قيل بأن العالم هو المعلوم، لما استقام بذلك أيضا القول بالوحدة البسيطة، لكن الحقيقة أن هناك أيضا كثرة وتعدد فى الوجود، وتبعا لذلك فإن العالم يستطيع أن يميز بين نفسه وبين معلومه أيضا.

([1]) الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، ص٢٨٨، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة السادسة، سنة ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م.

([2]) النجاة، ص٢٨٧.

المعشوق لذاتيهما، فذلك الشيء مراد"[1]، وهو يقصد بذلك، أن واجب الوجود قد علم ذاته بما هى عليه من كونها خيرا وسببا لوجود الموجودات على جهة فيها خير ونظام، وهذا يعني -من وجهة نظره- أن هذه الموجودات مرادة، وأنه بالتالي مريد لها.

وفى الحقيقة فإن ابن سينا: يقرن بين الخير والوجود، والشر والعدم. إذ يقول: "فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود، والوجود الذى لا يقارنه عدم: لا عدم جوهر، ولا عدم شيء للجوهر. بل هو دائم بالفعل، فهو خير محض، والممكن الوجود بذاته، ليس خيرًا محضا؛ لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود بذاته، فذاته تحتمل العدم، وما احتمل العدم بوجه ما، فليس من جميع جهاته بريئا من الشر والنقص"[2].

وبناء عليه فإنه لا يضيف جديدًا فيما ذكره عن الإرادة، فوق أنه يعلم ذاته أنه موجود واجب، وأنه سبب لوجود كل ما سواه، وإذا أخذ فى الاعتبار أن مفهومه لهذه السببية، هو على جهة الضرورة والوجوب، على النحو الذى يوضحه فى موضع آخر إذ يقول: "وقد بان لك بعد ذلك، أن واجب الوجود بذاته، واجب الوجود من جميع جهاته، وأنه لا يجوز أن تستأنف له حالة لم تكن، مع أنه قد بان لك أن العلة لذاتها تكون موجبة للمعلول، فإن دامت أوجبت المعلوم دائما"[3]، لتبين من خلال ذلك أن ابن سينا يفرغ هذه الصفة المتمثلة فى الإرادة من مضمونها إفراغا تاما.

---

(1) السابق، ص٢٨٦.

(2) السابق، ص٢٦٥.

(3) الإلهيات: سلسلة الشفاء، ص٢٧٣، تحقيق: جورج قنواتى - سعيد زايد، وزارة الثقافة والإرشاد القومى، مصر.

وأما فيما يتعلق بصفة القدرة، فإن ابن سينا يقول فى شأنها مرجعا إياها إلي العلم: "وكذلك قد تبين أن القدرة التى له، هى كون ذاته عاقلة للكل عقلاً مبدأ للكل"[1]، فالقدرة أيضا لديه هى علمه بذاته أنه سبب ومبدأ لوجود ما سواه، وهو أيضا يفرغها من مضمونها إفراغا تاما.

فابن سينا فى هذا المقام، لا يستطيع أن يتقبل – نظرًا لاعتناقه لنظرية الصدور والفيض الضرورى – فكرة أن الذات الإلهية تتعلق بالموجودات الحادثة تعلقا مباشرًا، دون أن يكون هناك وجود أو حقيقة لسلسلة الفيض والصدور الضرورى، فيستطيع ابن سينا من ثَمَّ أن يدرك، أن هذه الحوادث يتعلق بها العلم فتُعلَم أولا، ثم تتعلق بها الإرادة والقدرة بعد ذلك فتوجد ثانيا، فيدرك ابن سينا من ثَمَّ الفارق بين العلم وكل من الإرادة والقدرة.

وابن سينا يستمر على هذا النهج فيما يتعلق بالصفات الإلهية الأخرى، إلي أن ينتهى فيقول: "فإذا حققت، تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إنٌ وموجود، ثم الصفات الأخرى: يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة، وبعضها هذا الوجود مع السلب. وليس ولا واحد منها موجبا فى ذاته كثرة البتة ولا مغايرة"[2]، ويقول أيضا: "فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة، لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه"[3].

---

(1) النجاة، ص٢٨٧.

(2) السابق، نفس الموضع.

(3) السابق، ص٢٨٨.

وفى حقيقة الأمر فإن ما يذكره ابن سينا فى هذا المقام، يصـــور الموقـــف على أننا بإزاء ذات معينة موجودة حالة كونها موصوفة بصفاتها اللازمة لهـــا، وفى مثل هذه الحالة، فإنه إذا علمت هذه الذات نفسها بمـــا هـــى عليـــه، فإنهـــا ستعلمها بصفاتها التى هى عليها، وبالتالي فإنها ستعلم ذاتها علـــى أنهـــا ســـبب لوجود ما سواها، وأنها مريدة له، وأنها قادرة عليه، إلي آخر هذه الصفات؛ لأن العلم المتعلق بوجود، هو تابع لهذا الوجود ومطابق لـــه إذا كـــان هـــذا العلـــم صحيحا، لكن ابن سينا يخلط فى هذا المقام بين معنيين هناك فارق كبير بينهما:

الأول: كون هذا الوجود المعين المتعين بصفاته اللازمة له التى لا تنفـــك عنه، هو من حيث هو كل ومجموع، مساو لصفاته من حيث هى كل ومجمـــوع قائم به، وأنه عينها. وكذلك كون العلم بهذا الوجود المتعين بصفاته من حيث هو كل ومجموع، مساو للعلم بصفاته من حيث هى كل ومجموع قائم به، وأنه عينه. وهو معنى صحيح تماما.

الثانى: كون هذا الوجود المعين المتعين بصفاته اللازمة له، من حيث كل صفة فيه على انفرادها بإزاء الأخرى، أنها لا تختلف عنها ولا تغايرها، وأنهـــا عينها، وتبعا لذلك كون العلم بكل صفة منها بإزاء الأخرى لا يختلف ولا يتغاير، وأنه تبعا لهذا السياق، كون صفة العلم لا تستطيع أن تميز بين نفســـها كصـــفة ومعنى، بإزاء هذا الوجود المعين الذى يحوى غيرها من الصـــفات ولا يقتصـــر عليها. وهو معنى غير صحيح -فيما أرى- وفيه مكابرة ومصـــادمة لبـــدهيات العقول؛ لأنه يجعل كل صفة على انفرادها: عين الأخرى، وعين الذات.

وإن مكمن الخلل والخلط عند ابن سينا، أنه يعتمد على المعنى الأول فـــى البرهنة على المعنى الثانى، وهو فى حقيقة الأمر لا يصلح لذلك ولا يؤدى إليه.

بقيت جزئية مهمة بهذا الصدد، وهى التأكيد بأن أهم ما امتاز به ابن سينا بهذا الخصوص، ينحصر فى أنه توسع فى الدفاع والتبرير لهذه الفكرة الفلسفية التى توحد بين الذات الإلهية وصفاتها (على النحو الذى يلغى أى تميز لصفة عن صفة، وللذات عن كل صفة من صفاتها على حدة) فهذه الفكرة سبقه إليها الفارابي (وكان لها أيضا جذور ممتدة إلي أرسطو) لكن ابن سينا تعرض من خلالها للحديث عن صفتى: الإرادة، والقدرة، بينما لم يتعرض الفارابي فى تلك المواضع لذكر هاتين الصفتين، واقتصر من صفات المعاني على صفتى: العلم، والحياة. على نحو ما صنع أرسطو.

فأرسطو يقول بهذا الخصوص: "وعِلْمُ هذا – أى العقل الإلهى – بنفسه، لذيذ وفاضل، فإن علم هذا هو ذاته"(1)، كما يقول أيضا: "وهو حياة؛ لأن فعل العقل الحياة، وذلك هو الفعل والعقل الذى بذاته، له حياة فاضلة ومؤبدة، فنقول: إن الإله حى أزلي فى غاية الفضيلة، فإذا هو حياة وهو متصل أزلي، وهذا هو الإله"(2)، ويقول ابن رشد ضمن تفسيره لذلك: – كتعليل لهذا الموقف الأرسطي– "ولذلك كانت الحياة والعلم، هى أخص صفات الإله، فهذا الإله حى عالم"(3).

وابن رشد أيضا فى هذا المقام: يحاول الدفاع عن هذا التصور الفلسفي

---

(1) مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو، ترجمة عربية قديمة، منشورة ضمن كتاب أرسطو عند العرب، ص٦، دراسة وتحقيق د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٨.

(2) ما بعد الطبيعة – مقالة اللام، الترجمة العربية القديمة التى أوردها ابن رشد بنصها فى شرحه لها فى كتابه تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، ص١٦١٤ – ١٦١٥.

(3) تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، ص١٦٢٠.

الأرسطي للوحدانية فيما بين الذات والصفات، رغم أنه يستشعر أن هناك فرقا وثنائية فيما بينهما: كما يتضح من قوله: "وكذلك ينبغى أن يفهم من قولنا فيه: إنه حى وإن له حياة، معنى واحد بعينه بالموضوع اثنان بالجهة، لا على أنهما يدلان على معنى واحد من جميع الجهات كما تدل عليه الأسماء المترادفة، مثل: دلالة البعير والجمل"[١]، فهو يقصد من ذلك: أن القول عن المبدأ الأول: إنه حى وإن له حياة، هو جملة وصفية تدل على معنى واحد باعتبار الذات أو الموضوع، حيث هناك ذات واحدة وموضوع واحد، لكن هذا القول مختلف بالجهة من حيث إن فيه موضوعا ومحمولا أو ذاتا وصفة، يتباين معنى كل منهما عن الآخر، وذلك خلافا للأسماء المترادفة التى تدل على معنى واحد من جميع الوجوه.

وهذا الذى ذكره ابن رشد من أنهما واحد باعتبار الموضوع فى حق المبدأ الأول، قول لا معنى له ولا جدة فيه؛ لأن هناك تسليم مسبق بأن الذات أو الموصوف أو الموضوع واحد بعينه – سواء كان الأمر يتعلق بالمبدأ الأول أو بغيره من الموجودات– والقضية برمتها تتعلق رأسا بالعلاقة بين الذات أو الموصوف أو الموضوع وبين صفته أو محموله، والتى تبدو –فيما أرى– كأمر بدهي وواضح بما فيه الكفاية على نحو: أن هناك تغايرًا وكثرة وتميزًا بينهما من ناحية ما، وأن هناك أيضا فى نفس الوقت وحدة واتصالا وتلازمًا لا ينفك بينهما من ناحية أخرى، وأنه لا وجود لفكرة الوحدة الفلسفية البسيطة على الإطلاق، لا بالنسبة للمبدأ الأول ولا بالنسبة لغيره من الموجودات.

وابن رشد فى هذا المقام يكاد يستشعر ذلك، لكنه ينطلق من قناعة مسبقة بفكرة الوحدة البسيطة، ولذلك فإنه لا يستطيع أن يقدم رؤية واضحة، تميز بين

---

(١) السابق، نفس الموضع.

هاتين الناحيتين المختلفتين فى العلاقة بين الذات أو الموضوع والصفة أو المحمول فيما يتعلق بالألوهية، بل ويستمر فى تقديم تحليلات ومقارنات مضطربة، ينتهى من خلالها إلي إلغاء جانب التميز بينهما فيما يتعلق بالألوهية فى الحقيقة والواقع الخارجي والذهني على السواء، واعتباره من قبيل المقاربة والتمثيل الذهني لله بغيره من الموجودات، يضطر إليها العقل بحكم طبيعته وتكوينه؛ لكى يستطيع أن يفهم الألوهية وأن يعبر عنها.

فابن رشد يعقد مقارنة بين علاقة الذات والصفة فى هذا الوجود الإلهى المجرد عن الهيولي، وبين الموجودات المركبة من الهيولي والصورة، يقول فيها: "وأما الأشياء التى هى صورة فى غير هيولي، فإن الوصف والموصوف يرجعان فيها إلي معنى واحد بالوجود، وهما بالاعتبار اثنان: أعنى وصف وموصوف؛ وذلك أن هذه الذات إذا أخذت من حيث هى موضوعة، ووصفت بوصف من الأوصاف، كان الوصف منها والموصوف واحدا فى الحمل، اثنان بالمعنى الذى به يباين المحمول الموضوع، لكن لا على الحالة التى يباين المحمول الموضوع فى القضايا الحملية الجوهرية، فإن الوصف هو الموصوف بعينه: أعنى أنهما معنى واحد بعينه بالفعل -كما هو الحال فى الأشياء المفارقة- وهما بالقوة اثنان"(١).

وهو يقصد بذلك، أنه فى حالة الأشياء المركبة من هيولي وصورة، هناك وحدة بين الصفة والموصوف فيها من حيث الوجود بالفعل – وهى فى ذلك تتفق مع حالة الأشياء المفارقة التى لا هيولي لها – لكن هناك أيضا ثنائية بينهما فيها من حيث الوجود بالقوة، وابن رشد يفهم القوة فى هذا المقام على النحو

---

(١) السابق، ص١٦٢١.

الأرسطي، وهى القوة التى لا يمكن أن تتحول إلي فعل فى الوجـود الخـارجي، وتتحقق فقط فى التصور العقلي كما سبق بيانه[1]، حيث يقول ابن رشـد متابعـا قوله السابق: "وهما بالقوة اثنان، وذلك إذا فصل العقل أحدهما من الآخر، وذلـك أن العقل من طبيعته أن يفصل الأشياء المتحدة فى الوجود إلـي الأشـياء التـى تركبت منها، وإن لم تنفصل فى الوجود بعضها من بعض، مثل: تفصـيله بـين المادة والصورة، وتفصيله بين الصورة والمركب من المادة والصورة. فهذه حال العقل فى الأشياء المركبة من صور ومواد، إذا وصف: المركب: بالصـورة. أو الحامل للصورة: بالصورة. فإنه يفهمهما متحدين من جهة، متغايرين من جهـة، مثل: وصفه للإنسان بالنطق. فإنه يفهم: أن الموضوع للنطق، والنطـق. معنـى واحد بالاتحاد، ويفهم منه: أن الحامل، والمحمول. متغايران"[2].

أما فى حالة الأشياء الغير مركبة من هيولى وصورة: كما هـو الشـأن فـى الألوهية. فإن ابن رشد يرى أنه ليس هناك تغاير بين الذات والصفة فى الوجـود: لا بالفعل، ولا بالقوة.

ولكن التساؤل الذى يطرح نفسه: إذا كانت القوة فى هذا المقام عنـد ابـن رشد تعنى الانفصال فى التصور العقلي دون الوجود الخارجي، فكيف يفهم مـا ذكره فى شأن الذات والصفة فيما يتعلق بالألوهية: من أنهما واحد بالوجود-وهو يقصد بذلك الوجود بالقوة والفعل- وأنهما مع ذلك اثنان بالاعتبار والمعنى، وهو اعتبار ومعنى لم يتبق له إلا بأن يكون من فعل العقل والذهن؟؟

([1]) راجع: ص٣٠-٣٤، من هذا البحث.

([2]) تفسير ما بعد الطبيعة، الجزء الثالث، ص١٦٢١ – ١٦٢٢.

إن ابن رشد يضطر فى هذا المقام إلي القول: بأن هذا التغاير بينهما،هو من فعل العقل والذهن الذى يجعل بينهما نسبة محمول وموضوع، لكن ذلك على سبيل المحاكاة والتمثيل والتشبيه بالأشياء المركبة من هيولي وصورة، وليس على سبيل الحقيقة؛ لأن العقل مضطر بحكم تكوينه وطبيعته فى الفهم والتعبير عن هذه الموجودات المفارقة للهيولى إلي استخدام النسب،إذ يقول: "بل يفهمهما متغايرين بالمناسبة، أعنى أنه يأخذ فى أمثال هذه الأشياء شيئين، نسبة أحدهما إلي الآخر نسبة المحمول إلي الموضوع، فيؤلف منهما قضية حملية، من غير أن يفهم بينهما تغايراً فى الوجود أصلا،إلا من جهة الأخذ: أعنى من جهة أخذه المعنىَ الواحد موصوفا وصفة، فإن العقل قد يمكنه أن يفهم المعنى الواحد بعينه بهاتين الجهتين، على طريق المناسبة والتشبيه بالقضايا الحملية الوصفية فى الأمور المركبة، كما يفهم أشياء كثيرة بطريق النسبة، ولو لم يأخذ العقل فى هذه صفة وموصوفا، لما أمكنه أن يفهم طبائعها، ولا أن ينطق بها"[1].

وبذلك يتضح أن ابن رشد فى حقيقة الأمر، قد جرد قضية وجود تغاير بأى درجة أو بأى جهة بين الذات والصفات، من أى مضمون حقيقي لها فى الوجود الخارجي أو التصور الذهني، وردها إلي نوع من التخيل أو التوهم الذهني الذى نضطر إلي اللجوء إليه فقط لا غير، وذلك لكى يتفق تماما مع التصور الفلسفي للوحدانية الذى يعتبر ما سوى ذلك تركيبا يحتاج إلي مركب[2].

([1]) السابق، ص١٦٢٢ – ١٦٢٣.

([2]) إن ما يذكره ابن رشد فى كتابه: "مناهج الأدلة فى عقائد الملة"، لا يختلف علي الإطلاق عن هذه النتيجة، بل علي العكس من ذلك تماما، فعلي الرغم من أنه قال فيه بصدد هذه القضية فيما يتعلق بالألوهية: "ومن البدع التى حدثت فى هذا الباب، السؤال عن هذه الصفات: هل هى الذات أم زائدة علي الذات؟" –ص١٦٥– منتقدا بذلك مسلك كل من المعتزلة

ومما ينبغى الإشارة إليه بهذا الصدد، أن هناك ارتباطا وثيقا بين هذا التحليل الذى قدمه ابن رشد لهذه القضية، وبين قضية: طبيعة قسمه التصور والتصديق عند أرسطو – والتى سبق تناولها بالدراسة والتحليل والنقد– والتى تم فيها نقد الفكرة الأرسطية التى تتعلق بالانقسام بالقوة بمعناها الذى يقصرها على التصور الذهني، دون إمكانية التحقق بالفعل فى الوجود الخارجي؛ لأنه يقيم هوة غير مبررة بين التصور العقلي والوجود الخارجي، وهى الفكرة التي قررها ابن رشد أيضا فى هذا المقام، فيما يتعلق بالموجودات التى اعتبرها مركبة من هيولى وصورة، واستخدمها ليقيس عليها ما يتعلق بالألوهية فى هذا الشان بنوع من التشبيه والتخيل، دون أن يكون له حقيقة فى نفس الأمر، ليضيف إلى هذه الهوة بين التعقل والوجود، هوة جديدة بين بعض التعقل (التعقل بطريق التشبيه والتوهم) والبعض الآخر (التعقل المباشر) بحيث تكاد تختفى الصلة بين الإدراك وبين الحقيقة الموضوعية الخارجية فيما يتعلق بالألوهية.

وقد تم من خلال ذلك النقد لتلك الفكرة الأرسطية، طرح الرؤية البديلة

والأشعرية بهذا الخصوص، إلا أنه عندما انتقد مسلك الأشعرية فى ذلك، والذى يثبت وجود تغاير علي نحو تتميز فيه الذات عن صفاتها المعنوية، وتتميز فيه كل صفة عن الأخرى، مع التلازم الذى لا ينفك بينها، كان نقده متوجها نحو الفكرة فى ذاتها، باعتبارها تركيبا يقتضى التجسيم، ويترتب عليه من ثم الاحتياج إلي مركب، إذ يقول: "ويلزمهم علي هذا، أن يكون الخالق جسما؛ لأنه يكون هنالك صفة وموصوف وحامل ومحمول، وهذه حال الجسم" -ص١٦٥- بينما كان نقده لمسلك المعتزلة فى ذلك، والذى يوحد بين الذات والصفات وينفي أى تغاير بينهما، متوجها نحو أمور خارجة عن الفكرة، وليس لها فى ذاتها، إذ يقول: "فهذا تعليم بعيد عن أفهام الجمهور، والتصريح به بدعة، وهو أن يضلل الجمهور أحرى منه أن يرشدهم، وليس عند المعتزلة برهان علي وجوب هذا فى الأول –سبحانه– إذ ليس عندهم برهان ولا عند المتكلمين، علي نفي الجسمية عنه"، ص١٦٦.

التى تزيل هذه الهوة بين التعقل والوجود، ويمكن على غرارها فهم هذه القضية التى نحن بصددها (التى تتعلق بطبيعة العلاقة بين الذات أو الموضوع والصفة أو المحمول) تتمثل فى أن هناك تغايرا وكثرة بينهما بدرجة ما بحيث يتميز أحدهما عن الآخر، كما أن هناك وحدة أيضا بدرجة أخرى من حيث إن هذه الكثرة متلازمة لا ينفك بعضها عن بعض، وأنه لا وجود لفكرة الوحدة البسيطة الفلسفية على الإطلاق: لا فى الوجود، ولا فى العقل أو التصور: لا فيما يتعلق بالألوهية، ولا فيما يتعلق بسواها[1].

وإن النظرة المتعمقة لهذه المحاولات التى قام بها الفلاسفة الإسلاميون، لتقديم تفسير لطبيعة العلاقة بين الذات والصفات الإلهية، يتوافق مع تصورهم الفلسفي للوحدانية، تكشف عن أنها تؤول فى حقيقة الأمر إلي إفراغ لهذه الصفات من مضمونها، وجعلها مجرد عبارات لفظية لا معنى لها فى الحقيقة، تستخدم بحكم ضرورة التعبير، وبذلك فإن قول خصومهم عنهم بأنهم نفاة صفات، وأن توحيدهم إنما هو نفي للصفات، هو قول صحيح، وهو الأمر الذى سيزداد وضوحا من خلال تحليل هذا الموقف الفلسفي، فما يتعلق بعلاقة الذات الإلهية بغيرها من الذوات الأخرى.

العلاقة بين الذات الإلهية وغيرها فى التصور الفلسفي للوحدانية:

يقول الكندي فيما يتعلق بالذات الإلهية ومقتضى أزليتها بهذا الصدد:
"والأزلي لا جنس له؛ لأنه إن كان له جنس فهو نوع، والنوع مركب من جنسه

(1) راجع فى ذلك بالتفصيل: الباب الأول: الفصل الثاني: المبحث الثانى المتعلق بطبيعة قسمة التصور والتصديق عند أرسطو.

العامي له ولغيره، ومن فصل ليس في غيره، فله موضوع هو الجنس القابل لصورته وصورة غيره، ومحمول هو الصورة الخاصة له دون غيره، فله موضوع ومحمول"[1].

فالكندي كما هو واضح من هذا النص، يعتبر وجود معنى عام مشترك بين الشيء وبين غيره (الجنس)، ومعنى خاص به (الفصل)؛ نوعا من التركيب، ويتنافى من ثم –من وجهة نظره– مع الأزلية؛ باعتبار أن كل مركَّب يحتاج إلي مركِّب فاعل، ومسبوق به.

وهذا المعنى يزداد وضوحا لدى الكندي، من خلال ما ذكره، عندما استخدم نفس هذه الدلالة، المتمثلة في عدم التركيب الداخلي من جنس وفصل، في إثبات عدم التعدد الخارجي للآلهة أو المحدثين لهذا العالم، إذ يقول: "والمحدث لا يخلو أن يكون واحدا أو كثيرا، فإن كان كثيرًا فهم مركبون؛ لأن لهم اشتراكا في حال واحدة لجميعهم – أي لأنهم جميعا فاعلون– والشيء الذى يعمه شيء واحد، إنما يتكثر بأن ينفصل بعضه من بعض بحال ما، فإن كان كثيرًا ففيهم فصول كثيرة، فهم مركبون مما عمهم ومن خواصهم – لا أعني بالكل واحدا دون الآخر – والمركَّبون لهم مركِّب؛ لأن مركَّبا ومركِّبا من باب المضاف، فيجب إذن أن يكون للفاعل فاعل، فإن كان واحدا فهو الفاعل الأول، وإن كان كثيرًا وفاعل الكثير كثير دائما وهذا يخرج بلا نهاية، وقد اتضح بطلان[2] ذلك، فليس للفاعل فاعل، فإذن ليس كثيرا بل واحد غير متكثر

---

(1) كتاب الكندي إلي المعتصم بالله في الفلسفة الأولى: رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، ص٤٦.

(2) بطلان ذلك يعود إلي أنه تسلسل في العلل.

-سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا – لا يشبه خلقه"[1].

فقد أكد الكندي فى هذا النص، اعتبار وجود جنس وفصل فى الشيء نوعا من التركيب الذى يحتاج إلي مركب فاعل، وإن هذا الذى ذكره الكندي واستند عليه فى إثبات عدم التعدد الخارجي للإلهة أو المحدثين للعالم، يتضمن أنه لا يوجد معنى أو صفة ما: يشترك الله -سبحانه- مع غيره من الموجودات فى قدر منها، ويتباين عنها بقدر آخر. لأن ذلك يتحقق فيه فكرة التركيب من جنس (القدر العام المشترك) وفصل (القدر الخاص).

وإن ذلك يقتضى، أن فهم الكندي للوحدانية كعلاقة بين الذات الإلهية وغيرها من الذوات، أنها تباين تام ومطلق دون استثناء فيه، وإن ما ذكره فى ختام نصه السابق من أن هذا الواحد لا يشبه خلقه، هو بهذا المعنى.

وقد أكد الفارابي هذا المعنى عندما قال: فى حق الله -تعالى- "وهو مباين. بجوهره لكل شيء سواه مباينة تامة، ولا يمكن أن يكون ذلك الوجود الذى هو له لأكثر من واحد"[2]، وهو يعلل ذلك بقوله: "لأن كل ما وجوده هذا الوجود، لا يمكن أن يكون بينه وبين شيء آخر له أيضا هذا الوجود، مباينة أصلا ولا تغاير أصلا، فلا يكون اثنان بل هناك ذات واحد فقط؛ لأنه إن كانت بينهما مباينة، كان الذى تباينا به غير الذى اشتركا فيه، فيكون الشيء الذى باين به كل واحد منهما الآخر جزءا مما به قوام وجودهما، والذى اشتركا فيه هو الجزء الآخر، فيكون كل واحد منهما منقسما بالقول، فيكون كل واحد من جزئيه

---

(1) رسالة الكندي إلي علي بن الجهم فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم: رسائل الكندي الفلسفية، الجزء الأول، ص١٦٤.

(2) السياسة المدنية، ص٤٣، وانظر أيضا: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٩.

سببا لقوام ذاته، فلا يكون أولا، بل يكون هناك موجود آخر أقدم منه هو سبب لوجوده، وذلك محال"(١).

فالفارابي كما هو واضح من خلال هذا النص، يعتمد فى استدلاله على نفي التعدد الخارجي فى الآلهة أو واجبي الوجود، على أن ذلك يقتضى انقساما بالقول فى داخل كل منهما، وهو يقصد به الانقسام إلي جنس وفصل، وأن ذلك بدوره يتنافى مع أوليته، باعتبار أنه يرى أن ذلك تركيبا يقتضى أن أجزاءه أقدم منه وأسباب لوجوده.

وإن الفارابي فى هذا المقام، قد صرح بما يؤول إليه هذا التصور للوحدانية فيما يتعلق بالعلاقة بين الذات الإلهية وغيرها من الذوات، عندما قال فى بداية هذا النص: "إنه مباين بجوهره لكل ما سواه مباينة تامة"، كما أنه صرح فى موضع آخر بما يؤول إليه ذلك، من أن جميع الصفات والمعاني التى تقال باشتراك بين الله وبين غيره من الموجودات، إنما هى مشاركة فى اللفظ والاسم فقط، دون أن تكون فى شيء من المعنى أو قدر منه، إذ يقول: "وأن ذلك الواحد، هو الأول بالحقيقة، وقوامه لا بوجود شيء آخر، بل هو مكتف بذاته عن أن يستفيد الوجود عن غيره، وأنه لا يمكن أن يكون جسما أصلا ولا فى جسم، وأن وجوده وجود آخر خارج عن وجود سائر الموجودات، ولا يشارك واحدا منها فى معنى أصلا، بل إن كانت مشاركة ففى الاسم فقط، لا فى المعنى المفهوم من ذلك الاسم"(٢)؛ لأن ذلك يقتضى من وجهة نظره، وجود قدر آخر من التفاوت والتفاضل فى هذا المعنى، وهو ما يقتضى وجود جنس (القدر

---

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة، ص٤٩. وانظر أيضا: السياسة المدنية، ص٤٣.

(٢) فصول منتزعة، ص٥٣، تحقيق وتقديم د فوزى مترى نجار، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٣م.

المشترك) وفصل (القدر الخاص)، ويتنافى مع تصوره للوحدانية.

ومما ينبغي التنويه بشأنه بهذا الصدد فيما يتعلق بالفارابي، أنه يقول في موضع آخر: "والأسماء التى يشارك الأول فيها غيره: منها ما يعم جميع الموجودات، ومنها ما يشترك بعض الموجودات فيها. وكثير من الموجودات التى يشارك فيها غيره، يتبين فيه أن ذلك الاسم يدل أولا على كماله هو، ثم ثانيا على غيره بحسب مرتبته من الأول فى الوجود"[1]، وهو الأمر الذى قد يوحي بأن هناك قدرا من المعنى والحقيقة المشتركة فيما بينهما، تتجاوز نطاق الاشتراك اللفظي.

لكن الفارابي يعود ليدفع هذا التوهم عندما يضيف فيقول: "وكثير من الأسماء المشتركة التى تدل على جوهر الأول وعلى وجوده، فإنها إذا دلت على غيره، فإنما تدل على ما يتخيل فيه من الشبه فى الوجود الأول: إما شبه كثير، وإما شبه يسير"[2]، حيث وصف هذا الشبه بأنه متخيل لا حقيقة له،وهو فى ذلك متسق مع موقفه السابق، فى أن هذا الاشتراك – فى حقيقة الأمر لا فى تخيله – إنما هو فى الأسماء فقط، لا فى المعاني بأى قدر وبأى جهة من الحقيقة.

أما فيما يتعلق بابن سينا بهذا الخصوص: فإن الموقف لديه يبدو مختلفا بعض الشيء، فهو من ناحية: يمضى على نفس نسق الفارابي، فيقرر أن واجب الوجود: "لا يجوز أن يكون لذاته مبادئ تجتمع، فيقوم منها واجب الوجود: لا أجزاء الكمية، ولا أجزاء الحد والقول – سواء كانت كالمادة والصورة، أو كانت على وجه آخر بأن تكون أجزاء القول الشارح لمعنى اسمه – فيدل كل واحد

---

(1) السياسة المدينة، ص٥٠.

(2) السابق، ص٥٠ – ٥١.

منها على شيء هو فى الوجود غير الآخر بذاته"[1].

فقد تضمن هذا النص، نفي المعاني التى يدل عليها الحد عن واجب الوجود، حيث يعتبر ابن سينا التغاير بينها تركيبا يتنافى مع وجوب الوجود، وهو يصرح بهذا المضمون فى موضع آخر، فيقول عن واجب الوجود أو المبدأ الأول: "ولا جنس له ولا فصل له، فلا حد له"[2].

لكن ابن سينا من ناحية أخرى: حاول أن يجد مخرجا لما يقتضيه ظاهر هذه الفكرة، من نفي وجود اشتراك بين واجب الوجود وغيره من الموجودات فى أى معنى من المعاني، حتى لا يحتاج هذا المعنى إلي إضافات ينقسم بها ويتميز كل قسم عن الآخر، ويختص واجب الوجود بما يخصه من أقسام هذا المعنى، فتتحقق فيه من ثم فكرة الجنس والفصل فيما يتعلق بهذا المعنى، وحيث إن ابن سينا لا يقول بمعاني أو صفات منفردة يتميز بعضها عن الآخر يتصف بها واجب الوجود، حتى يجهد نفسه ببحث ما إذا كانت كل صفة منها على حيالها: فيها قدر يشترك فيه الواجب مع غيره من الموجودات ويمكن اعتباره جنسا، وفيها قدر آخر يختص به عن غيره ويمكن اعتباره فصلا. أم لا؟ بل يرجعها جميعا إلي معنى واحد هو الوجود الواجب، فلم يتبق له مما قد يثير الشكوك حول تصوراته بهذا الصدد إلا معنى الوجود، فالوجود كمعنى عام، يشترك فيه الواجب والممكن، ثم ينفصل كل منهما عن الآخر فيه، بشيء يخصه منه.

وابن سينا يحاول تقديم حل لهذه الإشكالية، يتوافق مع التعميم الذى يقتضيه

---

(1) النجاة، ص٢٦٤.

(2) الإشارات والتنبيهات، الجزء الثالث، ص٥٣.

ظاهر هذه الفكرة المتعلقة بنفي الجنس والفصل، من أن واجب الوجود لا يشارك غيره فى شيء من المعاني، فيقول: "واجب الوجود لا يشارك شيئا من الأشـيـاء فى ماهية ذلك الشيء؛ لأن كل ماهية لما سواه مقتضية لإمكان الوجــود، وأمــا الوجود فليس بماهية لشيء ولا جزء من ماهية شيء – أعنى الأشياء التى لهـا ماهية لا يدخل الوجود فى مفهومها بل هو طارئ عليها – فواجــب الوجــود لا يشارك شيئا من الأشياء فى معنى جنسي ولا نوعي، فــلا يحتــاج إذن إلـــي أن ينفصل عنها بمعنى فصلي أو عرضي، بل هو منفصل بذاته، وذاته ليس لها حد؛ إذ ليس لها جنس ولا فصل"[1].

وإن القراءة التحليلية المتعمقة لهذا النص، تكشف عن مغالطــة أساســية تتمثل فى: أن ابن سينا لم يراعي أن هناك جانبين فى العلاقة بين معنى الوجــود الواجب والوجود الممكن، لا جانب واحد: جانب اشتراك فى معنى الوجود العام المطلق، وجانب تقابل يتمثل فى معاني الوجوب والإمكان.

ولذلك فإن ما ذكره ابن سينا من أن واجب الوجود، لا يشارك شيئا من الأشياء فى ماهية ذلك الشيء؛ لأن كل ماهية لما سـواه مقتضــية لإمكــان الوجود، غير صحيح؛ لأن واجب الوجود لا يشارك هذه الأشياء فى الفصــل الخــاص بهــا وهــو إمكــان الوجــود، وإنمــا يشــاركها فى الجنس العام الذى لا يختص بها وهو الوجود العام المشترك بين الواجب والممكن.

وما ذكره ابن سينا بعد ذلك من أن الوجود، ليس بماهية ولا جــزء مــن

([1]) السابق، ص٤٩ – ٥٠.

ماهية شيء من الأشياء التى لها ماهية يطرأ عليها الوجود (الممكنات) غير صحيح أيضا؛ لأن معنى كون الماهية يطرأ عليها الوجود، أنها وجود ممكن، فالوجود الممكن هو الوجود الطارئ، وهو عين الماهية التى تشترك فيها جميع الموجودات الممكنة بما هى كل وجميع، وهذا الوجود الممكن هو بدوره قسم ونوع من الوجود بمعناه العام الذى يشترك فيه الواجب والممكن، وهو قسيم للوجود الواجب، وبالتالي فإن الوجود بمعناه العام جزء من ماهية جميع الأشياء الممكنة ككل، وهو جزء أيضا من ماهية الواجب، أما الوجود الذى لا يدخل فى ماهية الممكن فهو الوجود بمعناه المختص بالواجب، الذى يتمثل فى معنى الوجوب أو عدم الطروء، وليس الوجود بمعناه العام.

وابن سينا غير موفق على الإطلاق –فيما أرى– فى هذه المحاولة لإقامة تباين تام يشمل معنى الوجود، بين واجب الوجود وغيره من الموجودات، دون أن يكون هناك اشتراك فى قدر ما منه؛ لأن ذلك لا يتم له، إلا بأن يسلب عن غيره من الموجودات، الوجود المطلق العام وليس وجوب الوجود فقط، أو بأن يسلب عن واجب الوجود، الوجود المطلق العام وليس إمكان الوجود فقط.

وأما فيما يتعلق بابن رشد بهذا الخصوص: فإنه ينحو منحى قريبا من ابن سينا، حيث يقرر من ناحية: أن السبب أو المبدأ الأول لا جنس له، وهو ما يترتب عليه أنه لا فصل له أيضا. ثم يحاول من ناحية أخرى: تقديم حلول لما يبدو متعارضا مع هذه الفكرة التى يتبناها.

وبداية فإن ابن رشد يصوغ – فى تلخيصه لكتاب ما بعد الطبيعة

الأرسطي – الاستدلال على وحدانية السبب الأول[1] على هذا النحو، فيقول: "وأما الفاعل الأقصى، فإنه لو وجد منه أكثر من واحد، للزم ضرورة أن يكون اسم الفاعل يقال عليها: إما بتواطؤ، وإما بنسبته إلي معنى يشترك فيه. فإن كان اسم الفاعل يقال عليها بتواطؤ، فهناك جنس تشترك فيه، فيكون الفاعل الأقصى ذا هيولى، وقد لاح فى العلم الطبيعي امتناع ذلك، فإن قيل عليها بنسبته إلي شيء واحد –سواء كانت نسبتها إليه فى مرتبة واحدة أو متفاوتة– فذلك الشيء الذى نسبتها إليه هو الفاعل الأول، الذى صار به كل واحد منها فاعلا، فهى إذن معلولة، وليس واحد منها فاعلا أقصى، فمن هذا يلزم ضرورة أن يكون الفاعل الأقصى واحدا، وكذلك يظهر الأمر فى السبب الغائي والصوري بهذا البيان بعينه، أعنى أن الأقصى منها يلزم أن يكون واحدا بالعدد"[2].

ومن خلال هذا النص، يتبين أن ابن رشد اعتمد فى الاستدلال على وحدانية السبب الأول وعدم تعدده الخارجي، على أنه لا جنس له، وهو ما يقتضى بالضرورة أنه لا فصل له، أى على نفي ما اعتبره ابن رشد تركيبا داخليا بين أجزاء الحد.

وابن رشد يربط فى هذا المقام بين الجنس والهيولى، وهذا الارتباط الذى

---

(1) السبب الأول – كما يرى ابن رشد متابعة فى ذلك لأرسطو – هو الفاعل الأقصى أو الأول، وهو الغاية الأولى، وهو الصورة الأولى، فى نفس الوقت، حيث يقول: "وكذلك ليس يمكن أن نضع الغاية الأولى: غير الفاعل الأول، وغير الصورة الأولى؛ وذلك أن الصورة الأولى –علي ما تبين من هذا القول – والفاعل الأقصى واحد بالموضوع، وليس يمكن علي ما قلنا أن يكون للفاعل الأقصى غاية غير ذاته، فقد تبين من هذا القول، أن جميع الأشياء ترتقى إلي سبب واحد، هو: الغاية، والفاعل، والصورة". تلخيص ما بعد الطبيعة، ص١٢١.

(2) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص١٢١.

علل به رفضه لفكرة وجود جنس للسبب الأول، يزداد وضوحا بما ذكره في موضع آخر حيث قال: "ولما كانت الأجناس إنما تحاكى المواد، كان وجودها بالقوة أيضا فى المحدود"[1]، ففى هذا النص يقرن بين معنى الجنس، ومعاني: الهيولى أو المادة، والوجود بالقوة. ونظرا لأنه يرى أن السبب الأول وجوده بالفعل أبدا ولا قوة فيه، فهو بالتالي لا هيولى له، ومن ثم فلا جنس له، ومن ثم فلا تركيب فيه من جنس وفصل، أو هيولى (مادة سواء كانت مادة محسوسة أم مادة معقولة) وصورة، أو قوة وفعل، وبالتالي لا حد له، وقد جمع ابن رشد كل هذا المعنى وعبر عنه فى وضوح فى موضع آخر، حيث قال: "فأما إن كان هاهنا أشياء ليست لها مواد: لا محسوسة، ولا معقولة. فتلك ليست مركبة أصلا، ولا لها حد أصلا، ولا فيها وجود بالقوة، بل هى فعل محض، وليس السبب في وحدانيتها شيئا غير ذاتها، وبالجملة الماهية فيها نفس الإنية"[2].

واعتبار الجنس قرينا أو مرادفا للهيولى وللوجود بالقوة، واعتبار وجوده مع غيره – سواء سمى هذا الغير فصلا أو صورة أو وجودا بالفعل – تركيبا فى نفس الوقت، هو أمر متناقض فى ذاته وغير صحيح على الإطلاق: في حق السبب الأول، وفى حق غيره. على السواء – كما سبق بيانه فى الباب الأول من هذه الدراسة[3]–.

لكن ابن رشد من ناحية أخرى، يقر فى نفس النص الذى استدل به على وحدانية السبب الأول، بصحة وجود معنى أو شىء مشترك بين كثرة من الفاعلين أو الأسباب عموما، لكنه فهم هذا المعنى أو الشيء المشترك على أنه

---

(1) السابق، ص٦٩.

(2) السابق، ص٧١.

(3) راجع: ص١١١–١١٣، من هذا البحث.

علة وسبب لها جميعا، ومعتبرا إياه العلة أو السبب الأول، وهو ما يتضح من خلال ما ذكره فى موضع آخر عن محركات الأفلاك وعلاقتها بالمحرك الأول أو السبب الأقصى، إذ يقول: "قد لاح أن أشرف المحركين هو المحرك للحركة اليومية، فهذا المحرك هو السبب الأقصى لجميعها، وقد يلوح أيضا أن سائر المتحركات تشارك هذا المحرك فى حركته وتتحرك عنه، فهى إذن تشترك فى تصوره، فلكل واحد منها: تصور عام أى مشترك، وتصور خاص. أما العام فتصور جميعها لهذا المحرك، وأما الخاص فتصور واحد واحد منها لمحرك لمحرك"(١).

فنحن هنا بإزاء أكثر من محرك أو سبب، وهى تشترك فى أمر أو تصور، ويختص كل واحد منها بأمر أو تصور، لكن ذلك من وجهة نظر ابن رشد، ليس على جهة الجنس والفصل، وإنما على جهة العلة والمعلول، حيث يمثل الأمر أو التصور المشترك العلة، ويمثل الأمر أو التصور الخاص المعلول، وهو ما يزيده ابن رشد إيضاحا، إذ يضيف فيقول: "وليس يمكن أن يكون هذا العموم هاهنا، نسبته إلي ما يخص واحدا واحدا منها نسبة الجنس؛ إذ كانت هذه المتصورات غير ذات هيولى، بل إنما تكون نسبته إليها نسبة الأشياء المنسوبة إلي شىء واحد، هو المتقدم عليها والسبب فى وجودها، وأيضا فإن العام متقدم على الخاص، فإنه إذا ارتفع العام ارتفع الخاص، وإذا لم يمكن فى هذا التصور العام أن يتقدم تقدم الجنسية، فتقدمه لها ضرورة على سائر متصوراتها هو تقدم السببية"(٢).

وإن هذا الموقف ينطوى على نوع من المغالطة؛ لأنه يقوم على الخلط

---

(١) تلخيص ما بعد الطبيعة، ص١٣٩.

(٢) السابق، نفس الموضع.

بين معنيين لا علاقة لأحدهما بالآخر، هما: الاشتراك فى الصدور عـن سـبب واحد، والاشتراك فى المعنى أوالصورة العامة للسببية.

ففى حالة الاشتراك فى الصدور عن سبب واحـد، فـنحن هنـا بـإزاء موجودات معينة، تشترك فى معنى عام أو صورة عامة واحدة هى المعلوليـة أو المسببية وليست السببية، وبصرف النظر عن كون بعضها علة لبعض بعد ذلـك أم لا؛ لأن ذلك يحتمل أن يكون ويحتمل أن لا يكون، وهو خارج عن مقتضى ما توجبه هذه العلاقة التى تتمثل فى الاشتراك فى الصدور عن سبب واحد؛ وكذلك الحال فى هذا السبب، فهو موجود معين منفرد فى كونه سببا لهذه الموجـودات، وبصرف النظر عن أن بعض هذه الموجودات قد يكون سببا لبعضـها الآخـر، فيشاركه من ثم فى المعنى العام للسببية؛ لأن ذلك يحتمل أن يكون ويحتمل أن لا يكون، وهو خارج عن مقتضى ما توجيه هذه العلاقة ليظل فى حيـز الإمكـان، وفى حالة حدوثه، فإن هذا السبب المعين الواحد نفسه، سيشترك معها فى المعنى العام للسببية، ويختص عنها بما يميزه ويعينه كسبب واحد، متمثلا ذلك فى كونه سببا أول لا سبب له، وتختص بقية الأسباب عنه بما يميزهـا ككـل ويفصـلها عنه، متمثلا ذلك فى كونها معلولات أو مسببات لها علل أو أسباب، وبالتالي فإنه يتحقق فى كلا هذين النوعيين فكرة: وجود معنى مشترك لهما (الجنس)، ووجود معنى خاص مميز لهما (الفصل). ولن يكون المعنى العام المشـترك ذاتـه هـو السبب الأول.

أما فى حالة الاشتراك فى المعنى العام أو الصورة العامة للسببية، فـنحن هنا بإزاء موجودات معينة، يتحقق فى كل واحد منها هذا المعنى العـام مقرونـا بما يختص به ويميزه عن غيره ممن يشترك معه فى هذا المعنى، وليس هنـاك تحقق لهذا المعنى العام بنفسه مجردا عنها حتى يجعل سببا لها أو غيـر سـبب،

وإن ذلك يقتضى أن يكون كل واحد منها سببا لوجود غَيْرٍ ما، ولا يلزم أن يتمثل ذلك فى كون بعضها علة لبعض؛ لأن ذلك يحتمل أن يكون ويحتمل أن لا يكون، وهو خارج عن مقتضى ما توجبه هذه العلاقة ليظل فى حيز الإمكان، وفى حالة حدوثه، فإنها أيضا تظل تشترك فى هذا المعنى العام للسببية، مع اختصاص كل واحد منها بما يميزه عن غيره، من كونه: سببا أولاً لا سبب له، أو غير ذلـــك. وبالتالي فهناك تحقق فى كل موجود منها لفكرة: وجود معنى عام مشـــترك لـــه (الجنس)، ووجود معنى خاص مميز له (الفصل)، ولن يكـــون المعنـــى العـــام المشترك ذاته هو السبب.

فابن رشد –فيما أرى– غير موفق فى هذه المحاولـــة لإثبـــات الوحدانيـــة البسيطة فى المبدأ أو السبب الأول، بنفي وجود جنس وفصل له؛ لأنه لا يتخلص من إثبات وجود جنس له، إلا بأن يجعله هو نفسه جنسا أو صورة عامة، حيـــث إنه من خلال نصوصه، لا يســـتطيع أن يقـــدم تفرقـــة واضـــحة، بعيـــدة عـــن الاضطراب والتناقض، ومطابقة للحقيقة والواقع، بين ما يمكن اعتباره جنسا وما يمكن اعتباره سببا.

ومن خلال هذا العرض لمواقف الفلاسفة الإسلاميين، يتبين أن رفضـــهم لفكرة أن يكون هناك أى معنى مشترك بين الله –ســـبحانه– وبـــين غيـــره مـــن الموجودات؛ بحيث ينضم إليه معنى آخر مختص يتميز به عـــن غيـــره، أو أن يكون هناك قدر من هذا المعنى مشترك وقدر آخر مختص، كان رفضـــا يســـتند إلى فكرة الوحدانية بتصورها الفلسفي التى لا تقبل الكثرة أو التعدد ين المعـــاني والصفات فى الذات الواحدة، وتعتبر ذلك تركيبا يحتاج إلي مركب.

كما أنه كان رفضا أدى إلي اضطراب فى تصور العلاقـــة بـــين الـــذات

الإلهية وغيرها من الذوات، يضاف إلي الاضطراب السابق فى تصور العلاقة بين الذات الإلهية وصفاتها، ينتهى كلاهما بالألوهية إلي تجريدها من كل معنى ومضمون حقيقي، وكما يقول الإمام ابن تيمية: "إن الله يوصف بصفات الكمال: موصوف بالحياة والعلم والقدرة. وهذه صفات كمال، والخالق أحق بها من المخلوق، فيمتنع أن يتصف المخلوق بصفات الكمال دون الخالق، ولولا أن هذه الأسماء والصفات تدل على معنى كلي مشترك، يقتضى من المواطأة والموافقة والمشابهة، ما به تفهم وتثبت هذه المعاني لله، لم نكن قد عرفنا عن الله شيئا، ولا صار فى قلوبنا إيمان به، ولا علم ولا معرفة، ولا محبة ولا إرادة لعبادته ودعائه وسؤاله ومحبته وتعظيمه، فإن جميع هذه الأمور لا تكون إلا مع العلم، ولا يمكن العلم إلا بإثبات تلك المعاني، التى فيها من الموافقة والمواطأة ما به حصل لنا ما حصل من العلم لما غاب عنا"[1].

نقد الإمام ابن تيمية لهذه التصورات:

إن هذه التصورات التى يؤول أمرها: إلي نفي الصفات الإلهية فى حقيقة الأمر وإفراغها من مضمونها، وإلي نفي أن يكون هناك معنى أو قدر من معنى، تشترك فيه الذات الإلهية مع غيرها من الذوات الأخرى، ينضم إلى هذا المعنى قدر آخر تتميز به الذات الإلهية عن غيرها. تعتمد أساسا على اعتبار ذلك تركيبا على النحو الذى يحتاج إلي مركِّب فاعل له، توصلا من خلال ذلك إلي إثبات الواحد البسيط الذى لا كثرة فيه بوجه من الوجوه.

([1]) الأسماء والصفات: مجموعة الفتاوى، المجلد الثالث، ص٢١٠ – ٢١١.

والإمام ابن تيمية يقدم نقدا لهذه التصورات[1]، أستطيع أن أصنفه في ثلاثة محاور:

المحور الأول: أن كلا من هذين الأمرين: الإثبات الحقيقي للصفات، ووجود معنى عام وخاص. سواء اعتبرا تركيبا أم غير تركيب، فإن ثبوتهما أمر ضروري لابد منه في حق كل موجود: الله، وغيره.

المحور الثاني: أن كلا من هذين الأمرين: الإثبات الحقيقي للصفات، ووجود معنى عام وخاص. لا يعتبر تركيبا حقيقيا مسبوقا بتفرق الأجزاء في الواقع الخارجي، لا في حق الله ولا في حق غيره، حتى يُتَكَلَّف نفيهما أو يتكلف تأويلهما على نحو يؤدي إلي نفيهما عن الله؛ لأنه فيما يتعلق بالذات والصفات بشكل عام، فإن هناك من الصفات ما يكون لازما للموصوف لا ينفك عنه، كما أنه ليس هناك ذات بدون أي صفات، فهناك تلازم لا ينفك بين كل ذات وبعض من صفاتها على الأقل، وهذا ليس تركيبا حقيقيا يحتاج إلي مركب؛ لأنه غير مسبوق بانفكاك أو انفصال، وأما فيما يتعلق بوجود عام وخاص في معنى من المعاني أو في بعض منها، فإن الكلي العام – من وجهة نظر الإمام ابن تيمية – لا يوجد من حيث هو كلي عام إلا في الذهن ، ولا يوجد في الواقع الخارجي إلا معيناً مختصاً، فهو لا ينفك في الوجود الخارجي عن ما يختص به ، وهذا ليس

---

(1) قدم الإمام ابن تيمية نقدا لهذه التصورات في عدة مواضع من مؤلفاته، لكن يعتبر– من وجهة نظري– أوفاها وأكثرها مباشرة وتركيزا علي المطلوب، ما ذكره في كتابه: الصفدية، وهو ما سوف يتم تناول هذه القضية من خلاله في هذه الدراسة، وقارن علي سبيل المثال: ما ذكره بهذا الخصوص في: درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول، ص٢٨٠ – ٢٨٥. وكذلك: الرد علي المنطقيين، ص٢٢٣ – ٢٢٩. وكذلك: شرح العقيدة الأصفهانية، ص١٨ – ٢٣.

تركيباً حقيقياً يحتاج إلي مركب ؛ لأنه غير مسبوق بانفكاك أو انفصال.

المحور الثالث : أن كلاً من هذين الأمرين : الإثبات الحقيقي للصفات ، ووجود معنى عام وخاص. لو افترض أنهما تركيب ، من جهة أنه يمكن تصور كل طرف فيهما دون الأطراف الأخرى ، لكان ذلك تركيباً فى الأذهان ، لا فى الواقع الخارجي ، وبالتالي فهو لا يعود إلي أمر خارجي حتى يحتاج إلي مركب، وإنما هو يعود إلي افتراض الذهن وتقديره.

وفيما يتعلق بالمحور الأول ، يقول الإمام ابن تيمية فى شأن الذات والصفات : "إثبات معان متعددة فى الموجود الواجب وغيره ، أمر ضرورى لابد منه ، وأنتم مع فرط مبالغتكم فى السلب تقولون: إنه موجود واجب ، وإنه معقول وعاقل وعقل ، ولذيذ وملتذ به ، وعاشق ومعشوق وعشق[1]، إلي أنواع أخر. وأما أهل الملل فمتفقون على أنه حى عليم قدير ، ومن المعلوم أن من جعل كونه حياً ، هو كونه عالماً ، وكونه عالماً هو كونه قادراً ، فهو من أعظم الناس جهلاً وكذباً وسفسطة ، وكذلك من جعل الحياة هى الحى ، والعلم هو العالم، والقدرة هى القادر ، فيبين العقل الصريح أن كل صفة ليست هى الأخرى، ولا هى نفس الموصوف. ، وكذلك من جعل العشق هو العاشق، واللذيذ هو اللذة ، ونفس العقل الذى هو مصدر عقل يعقل عقلاً، هو العقل الذى هو العاقل القائم بنفسه ، فمن جعل هذا هذا، كان فى المكابرة والجهل والسفسطة من

([1]) سبق تناول ما ذكره الفلاسفة الإسلاميون من ذلك فى شأن العقل: راجع: ص٢٣٦-٢٣٩، من هذا البحث. وانظر ما قرروه من ذلك فى شأن اللذة والعشق: الفارابي: السياسة المدنية، ص ٤٦-٤٧، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٥٣-٥٤. ابن سينا: النجاة: ص٢٨١-٢٨٢، الإلهيات، سلسلة الشفاء، ص ٣٦٨-٣٧٠. ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة، ص١٤٧-١٤٨.

جنس الأول ، فمن جعل المعاني هى الذات القائمة بنفسها ، أو كل معنـى هـو المعنى الآخر ، كان من أعظم الناس جهلاً وكذباً وسفسطة".[١]

ويقول الإمام ابن تيمية فى شأن وجود معنى عام وخاص : "نحن وأنتم مع جماهير الناس يقولون : إن الوجود ينقسم إلي واجب وممكن ، ومـورد التقسـيم مشترك بين الأقسام ، وهذه القسمة إنما ترد على المعاني لا على مجرد الألفـاظ المشتركة ــ سواء كانت تلك المعاني متفاضلة وألفاظها هى التى يقال لها الألفاظ المشككة ، أو كانت متساوية وهى الأسماء المتواطئة التواطؤ الخـاص ، فأمـا التواطؤ العام فتندرج فيه المشككة[٢]ــ وإذا كان الوجود منقسماً إلي هذا وهـذا، فلابد أن يتميز الواجب عن غيره بما يخصه ، والأمور العدميـة المحضـة ، لا توجب التمييز ، فقد ثبت التركيب مما به الاشتراك ومما به الامتيـاز ، سـواء جعلتم الوجود : من الألفاظ المشككة ، أو من المتواطئـة تواطـؤاً عامـاً ، أو المتواطئة تواطؤاً خاصاً".[٣]

ويقول الإمام ابن تيمية فيما يتعلق بهذا المحور أيضاً ، فى شـأن وجـود معنى عام وخاص : "فإذا عرف أن هذا ليس بتركيب فى الحقيقة ، وأنه سـواء جعل تركيباً أو لم يجعل تركيباً لا يمكن نفيه عن موجود مـن الموجـودات : لا واجب ، ولا ممكن. علم ضلال هؤلاء القوم الذين ضلوا من قبل وأضلوا كثيـرًا وضلوا عن سواء السبيل".[٤]

---

(١) الصفدية ، الجزء الأول ، ص ١٢٧.

(٢) سبق تناول معاني: التواطؤ العام ، والتواطؤ الخاص، والتشكيك. بالتفصيل فى الباب الأول من هذا البحث. انظر ص١٤٨-١٥١.

(٣) الصفدية، الجزء الأول ، ص ١٢٢-١٢٣.

(٤) السابق، ص ١٢٦.

ويقول أيضاً فى شأن الذات والصفات : "فقد تبين أن ما جعلوه تركيباً أخطأوا فيه لفظاً ومعنى، وأنه بتقدير موافقتهم على جعل ذلك تركيباً ، لا يمكن نفيه عن موجود واجب ولا ممكن".[1]

وفيما يتعلق بالمحور الثانى، يقول الإمام ابن تيمية فى شأن وجود معنى عام وخاص : "قد عرف أنا إذا قلنا: إن الوجود ينقسم إلى واجب وممكن، ومورد التقسيم هو المعنى العام الكلي، والكلي إنما يكون كلياً فى الأذهان لا فى الأعيان، وحينئذ فليس فى المخلوقات ما هو مركب مما به الاشتراك ومما به الامتياز، بل كل موجود فإنه مختص بصفاته القائمة به كاختصاصه بعينه ونفسه لا يشركه غيره فيها، فإذا كانت المخلوقات ليست مركبة بهذا الاعتبار، فالخالق أولى أن لا يكون مركباً بهذا الاعتبار".[2]

ويقول الإمام ابن تيمية فى شأن الذات والصفات : "وأما التركيب من الذات والصفات ، فهذا أيضاً ليس بتركيب، فإن الإنسان الذى لا يكون إلا حياً ناطقاً[3]، ليس له ذات مجردة عن هذه الصفات حتى يقال : إنه مركب من هذه الذات والصفات، بل لا حقيقة لذاته إلا ما هو حيوان ناطق ، فالخالق -تعالى- الذى لا يكون إلا حياً عالماً قادراً ، ليس له ذات مجردة عن هذه الصفات حتى

---

(1) السابق، نفس الموضع.

(2) السابق، ص ١٢٣.

(3) يقصد بذلك ما يكون من الصفات لازماً للموصوف لا ينفك عنه ، وهو يقول فى شأن الذات فى موضع آخر : "ففى الخارج ليس هناك ذات منفكة عن صفات". الصفدية ، الجزء الأول ، ص ١٠٩.

يقال : إنه مركب من ذات وصفات".[1]

ويقول الإمام ابن تيمية فى موضع آخر مبيناً المعنى الحقيقي للتركيب: "وقد ذكرنا أن تسمية هذا تركيباً أمر اصطلحوا عليه ، وإلا فإثبات هذه المعاني لا يسمى فى اللغة المعروفة تركيباً ، فإن المركَّب لا يعقل إلا فيما ركبه مركِّب"[2]، وهذا المعنى منتف عن الحالة التى نحن بصددها بالنسبة لله ولغيره.

وفيما يتعلق بالمحور الثالث، يقول الإمام ابن تيمية فى شأن الذات والصفات: "وإذا قال القائل : إنه يمكن تقدير الذات مجردة عن الصفات ، كان هذا تركيباً فى ذهنه وخياله كما تقدم".[3]

وهو يقصد بهذه الإشارة ما سبق وأن قرره من ذلك فى شأن وجود معنى عام وخاص، حيث قال: "ولكن أنتم غلطتم فى منطقكم اليوناني، فلما رأيتم الإنسان يشابه غيره من الحيوانات فى الحيوانية، ويختص عنه بالنطق، والفرس يشابه غيره من الحيوانات فى الحيوانية، ويختص بالصهيل، قلتم: الإنسان مركب من الحيوانية والناطقية، وكذلك الفرس مركب من الحيوان والصاهل أو من الحيوانية والصاهلية، وهكذا فى سائر الأنواع، وظننتم أن هذا التركيب له تأثير فى الخارج، وهذا غلط عظيم وقع منكم فى الميزان العقلي".[4]

ويستمر الإمام ابن تيمية فى هذا التحليل، لينتهى منه إلي هذه النتيجة

---

(1) الصفدية ، الجزء الأول ، ص ١٢٤.

(2) السابق، ص ١١٧.

(3) السابق، ص١٢٦.

(4) السابق، ص ١٢٣.

فيقول: "فتبين أن قولكم: إن الإنسان الموجود فى الخارج مركب من هـذا وهذا، قول باطل كيفما أردتموه، وأما إن قلتم: إن هذا تركيب عقلي فى الذهـن، فيقال التركيب العقلي هو بحسب ما يقدره الذهن ويفرضـه، ومـن لـم يميـز بـين الموجودات الثابتة فى الخارج، وبين المقدرات الذهنية، كان عن العلم خارجـاً، وفى تيه الجهل والجا، وهذا حال كثير من هؤلاء ، اشتبه عليهم الصور الذهنية، بالحقائق الخارجية، فظنوا ما فى الأذهان ثابتاً فى الأعيان".[١]

تقييم لنقد الإمام ابن تيمية بهذا الخصوص.

إن هذا النقد الذى قدمه الإمام ابن تيمية بهذا الخصوص، يحتمل أن يكون صحيحاً، ويحتمل أن يكون غير صحيح؛ لأن هناك تحديداً مهماً مفقوداً يتوقـف عليه الحكم بهذا الخصوص، كان يجدر بالإمام ابن تيمية أن يوليـه قـدراً مـن الاهتمام.

فهذا النقد يكون صحيحاً –فيما أرى– إذا كان الإمام ابن تيمية قد اسـتخدم لفظة التركيب بهذا الصدد (الذى نفي تحققه فى الوجود الخارجي، وأثبت إمكانـه فى التصور الذهني) قاصدًا به معنى واحدًا بعينه فى كلا الموضـعين (الوجـود الخارجي والتصور الذهني)، وهو الانفصال والتفرق السابق أو اللاحق بين كثرة من المعاني: تطرأ عليها الوحدة أو تزول عنها، ولا تكون لازمة لها.

ففى هذا الإطار فإن هذا المعنى ، يصح فيـه أنـه منتـف فـى الواقـع الخارجي: عن الذات وصفاتها اللازمة ، وعن المعنى العام والخاص. لكنه قابل

---

(١) السابق، ص ١٢٥.

للتحقق بالنسبة لهما فى التصور الذهني ، باعتبار أنه بطبيعته أوسع من الواقـع الخارجي ويمكن أن يتجاوزه، لكن بشرط أن لا يعني ذلك على الإطلاق ، أن له قيمة ومصداقية بذاته ، يتجاوز بها الواقع الخارجي الموضوعي ، بل بشـرط أن يعني ذلك، أنه يخضع فى تقييمه لهذا الواقع، فيكون صحيحاً إذا طابقه ، وغيـر صحيح إذا خالفه وتجاوزه ، وفى هذه الحالة فإن التركيب الذهني بهذا المعنـى، يصاحبه الحكم عليه بأنه تصور غير صحيح مخالف للواقع الخارجي ، ولـذلك يمكن من ثم القول عنه : بأنه لا تأثير له فى الخارج ، ولا يحتاج إلـى مركـب خارجي ؛ لأنه لا تركيب له إلا فى الذهن الذى اختلقه وتصوره.

وهذا النقد يكون غير صحيح -فيما أرى- فى حالة مـا إذا كـان معنـى التركيب لدى الإمام ابن تيمية بهذا الصدد ، ليس واحداً بعينه فى كلا الموضعين (الوجود الخارجي والتصور الذهني) بل يتوارد النفي والإثبات لديه فيهما علـى معنيين مختلفين للتركيب:

المعنى الأول: الانفصال والتفرق السابق أو اللاحق بين كثرة من المعاني: تطرأ عليها الوحدة أو تزول عنها، ولا تكون لازمة لها. مع كـون ذلـك هـو المعنى الذى يقصد الإمام ابن تيمية نفيه فى نطاق الوجود الخارجي: عن الـذات وصفاتها اللازمة، وعن المعنى العام والخاص.

المعنى الثاني: التغاير بين كثرة من المعاني بحيث يتميـز بعضـها عـن بعض، مع تلازمها دون تفرق أو انفصال سابق أو لاحق لها. مع كون ذلك هـو المعنى الذى يقصد الإمام ابن تيمية إثباته فى نطاق التصور الذهني فقط : فيمـا بين الذات وصفاتها اللازمة ، وفيما بين المعنى العام والخاص.

ففى هذا الإطار فإن النقد يكون غير صحيح؛ لأن المعنى الثانى للتركيب ليس متحققاً فى التصور الذهني فقط، بحيث يكون غير مطابق للواقع الخارجي، وإلا لأدى ذلك إلي أحد احتمالين، يكتنف كل واحد منهما صعوبات كبيرة :

الاحتمال الأول: اعتبار هذا التصور الذهني صحيح، دون أن يكون مطابقاً للواقع الخارجي، الأمر الذى يعني أن للتصور الذهني معيارًا للصدق قائمًا بذاته، يتجاوز به الواقع الخارجي الموضوعي، وهو أمر مصادم للبدهيات -فيما أرى- ويؤدى إلي السفسطة.

الاحتمال الثانى: اعتبار هذا التصور الذهني غير صحيح؛ لأنه غير مطابق للواقع الخارجي، وفى هذه الحالة ينهار كل أساس موضوعي للتغاير والتميز: بين الذات والصفات، وبين كل صفة والأخرى، وبين المعنى العام والخاص. حيث سيعتبر كل ذلك مجرد وهم وتخيل ذهنى، وهو موقف يؤول إلي نفس الموقف الفلسفي، الذى يجعل (فى نطاق الحقيقة والواقع) الذات عين الصفات، وكل صفة عين الأخرى، والعام عين الخاص، حيث ينحصر الخلاف بينهما فى هذه الحالة، فى أن الموقف الفلسفي يجعل هذه النتيجة قاصرة على واجب الوجود، بينما هذا الموقف الذى يؤدى إليه هذا الاحتمال، يجعلها عامة تشمل كل الوجود: الواجب، والممكن. على السواء.

وبالتالي فإنه لا يتبقى إلا القول: بإثبات تحقق المعنى الثانى للتركيب (التغاير بين كثرة من المعاني بحيث يتميز بعضها عن بعض مع تلازمها دون تفرق أو انفصال) فى التصور الذهني وفى الوجود الخارجي على السواء، فيكون تصوراً صحيحاً مطابقاً للواقع الخارجي، وهذا المعنى سواء سمى تركيباً أم لم يسم تركيباً، فإنه تطلق عليه التسمية أو تنفي عنه فى كليهما (الوجود

الخارجي والتصور الذهني) على السواء أيضاً، ولا يجوز أن تطلق عليه أو تنفي عنه في أحدهما دون الآخر؛ لأنه ليس هناك خلاف بينهما في هذا المعنى حتى تختلف التسمية، وهذا المعنى على كل الأحوال، غير محتاج إلي مركب: لا في التصور الذهني، ولا في الوجود الخارجي. بالنسبة للوجود الواجب أو الممكن؛ لأن هناك وحدة جامعة لا تطرأ ولا تزول، بتفرق أو بانفصال بين هذه الكثرة من المعاني أو بعضها، مع بقاء هذه الأجزاء في ذاتها ككثرة متفرقة مستقلة، حتى تحتاج إلي مركب فاعل لها، ولكن يمكن أن يحدث (ويتحقق بالفعل أيضاً) بالنسبة للموجودات الممكنة، أن تطرأ وتزول هذه الوحدة لكن بجميع أجزاءها متلازمة معاً دفعة واحدة، وفي هذه الحالة فإن القضية تصبح خارج نطاق التركيب الذى يحتاج إلي مركب ، لتصبح داخلة في إطار العدم الذى يحتاج إلي موجد، أما بالنسبة لواجب الوجود فإن هذا المعنى يستحيل في حقه؛ لأنه لا يسبقه ولا يطرأ عليه عدم، لكي يحتاج إلي موجد.

فهذا المعنى لو سمى تركيباً ، لكان قدحاً في صدق عموم القضية الكلية التى تقول: إن كل مركَّب يحتاج إلي مركِّب. حيث ينحصر ذلك في المركَّب المسبوق بتفرق وانفصال بين أجزاءه فقط، دون ما كان متلازماً منها.

ومما ينبغى الإشارة إليه بهذا الصدد، أن الإمام الغزالي قد سبق إلي تقرير هذا المعنى، في نقده للفلاسفة بهذا الخصوص، حيث يقول : "فإن قيل : إذا أثبتم ذاتاً وصفة، وحلولاً للصفة بالذات، فهو تركيب، وكل تركيب يحتاج إلي مركب، ولذلك لم يجز أن يكون الأول جسماً؛ لأنه مركب. قلنا: قول القائل: كل تركيب يحتاج إلي مركب، كقوله: كل موجود يحتاج إلي موجد ، فيقال له: الأول موجود قديم لا علة له ولا موجد، فكذلك يقال: هو موصوف قديم ولا علة لذاته ولا لصفته ولا لقيام صفته بذاته، بل الكل قديم بلا علة. وأما الجسم فإنما لم يجز

أن يكون هو الأول؛ لأنه حادث من حيث إنه لا يخلو عن الحوادث، ومـن لـم يثبت له حدوث الجسم يلزمه أن يجوز أن تكون العلة الأولى جسماً، كما سنلزمه عليكم من بعد"[1].

والإمام ابن تيمية قد أشاد بردود الإمام الغزالي على الفلاسفة فـي هـذه القضية، حيث قال: "ونظير ذلك ما ذكره أبو حامد فى تهافت الفلاسـفة لمـا رد عليهم مذهبهم فى نفي الصفات، وبين أنه لا دليل لهم على نفيها، وتكلم فى ذلـك بكلام حسن، بين فيه ما احتجوا به من الألفاظ المجملة المبهمة كلفظ: التركيـب. فإنهم جعلوا إثبات الصفات تركيباً".[2]

ثم قام الإمام ابن تيمية بذكر هذه الردود بالتفصيل، وقام بالتوجيـه لهـا، والدفاع عنها أمام نقد ابن رشد، وكذلك الزيادة عليها. [3]

وعلى الرغم من أن الإمام ابن تيمية قد ذكر هذا النص السـابق للإمـام الغزالي ، وقال ضمن ما قاله فى التعليق عليه والتوجـيه لـه : "فـأبو حامـد وأمثاله ، خاطبوا هؤلاء بلغتهم فـى أن الموصـوف بصـفة لازمـة ، يسـمى تركيباً".[4] إلا أن الأمر فى الحقيقة بالنسبة للإمام الغزالـي يتجـاوز مخاطبـة الفلاسفة باصطلاحهم ، إلي مسألة أدق وأعمق ، تتمثل فى أن الإمام الغزالي قـد

([1]) تهافت الفلاسفة، ص١٣٢-١٣٣، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٩٠م.

([2]) درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثالث، ص ٣٨٩.

([3]) انظر فى ذلك: السابق، ص ٣٨٩-٤١٣. وقارنه بما ذكره الإمام الغزالي فى تهافت الفلاسفة، ص١١٩-١٣٣.

([4]) درء تعارض العقل والنقل، الجزء الثالث، ص٤٠٤.

استخدم لفظة التركيب فى هذه القضية بمعنى واحد فقط دون لبس أو غموض، هو: التغاير والتميز بين كثرة من المعاني مع تلازمها دون تفرق أو انفصال، دون أن يقحم نفسه فى قضية التفرقة بين التصور الذهني والوجود الخارجي بهذا الصدد، وهو فى حقيقة الأمر معنى يصح إثباته بالنسبة للألوهية فى التصور الذهني وفى الوجود الخارجي على السواء ، والإمام الغزالي توجه مباشرة من ذلك ، للطعن فى صدق عموم القضية الكلية التى تقول: بأن كل مركَّب يحتاج إلي مركِّب، حين قال: "قول القائل : كل تركيب يحتاج إلي مركب ، كقوله: كل موجود يحتاج إلي موجد" ، ومعنى ذلك: أنه إذا كان هناك وجود لا يحتاج إلي موجد، فكذلك هناك تركيب لا يحتاج إلي مركب، فإن التركيب الذى يعني به: التغاير والتميز بين الذات وصفاتها ، وبعض صفاتها وبعض. مع تلازمها دون تفرق أو انفصال. هو تركيب لا يحتاج إلي مركب أو علة ، مع وجود هذا التلازم فيما بينها.

والإمام الغزالي سلك بذلك طريقاً مختصراً فى نقده للفلاسفة فى هذه القضية ، بدلاً من أن يخوض فى بحث حالة المقدمة الصغرى التى تتمثل فى التساؤل: حول كون هذا تركيبا أم لا؟ وإذا كان كذلك فهل هو فى الذهن أم فى الخارج؟ وبأى معنى من المعاني هو فيهما؟

أما بالنسبة للإمام ابن تيمية، فإنه وإن كان أكثر توسعا بهذا الصدد، إلا أن الغموض يكتنف الموقف لديه حول: معنى التركيب الذى يثبته فى التصوْر الذهني، ومعنى التركيب الذى ينفيه فى الوجود الخارجي: هل هما معنى واحد أم معنيان؟

وإن هذا الغموض كان واضحا من خلال نصوص الإمام ابن تيمية، التى

سبق تناول نقده للتصورات الفلسفية بهذا الصدد من خلالها، كما أنه يزداد وضوحا من خلال ما ذكره في موضع آخر، إذ يقول: "ويراد بالمركَّب في عرفهم الخاص، ما تميز منه شيء عن شيء: كتميز العلم عن القدرة، وتميز ما يرى مما لا يرى. وتسمية هذا المعنى تركيبا، وضع وضعوه ليس موافقا للغة العرب ولا لغة أحد من الأمم، وإن كان هذا مركبا، فكل ما في الوجود مركب، فإنه ما من موجود إلا ولابد وأن يعلم منه شيء دون شيء، والمعلوم ليس الذي هو غير معلوم"[1].

فالإمام ابن تيمية في هذا القول، لم يبين هل هذا التميز لشيء عن شيء في العلم به، تابع لتميز حقيقي في الوجود الخارجي أم لا؟

وكذلك عندما يضيف بعد ذلك -فيما يتعلق بكون الصفات غير الذات أم لا- فيقول: "إن أريد بالغيرين، ما جاز العلم بأحدهما دون الآخر، فهي غير، وإن أريد بهما ما جاز مفارقة أحدهما للآخر بزمان أو مكان أو وجود، فليست بغير"[2]، ففي هذا القول أيضا لم يبين ما إذا كان هذا التغاير في العلم مفارقة كاملة وانفصالا تاما بحيث يصح له أن يثبت في العلم وينفي في الوجود؟ أم إنه تميز فقط بحيث يثبت في الوجود أيضا؟

خلاصة:

ومن خلال هذا الاستعراض لقضايا هذا الفصل، يتبين أن هذا التصور

---

(1) السابق، الجزء الأول، ص٢٨١.

(2) السابق، نفس الموضع.

الفلسفي لوحدانية واجب الوجود أو المبدأ الأول، له ارتباطات بتصورات خاطئة – تم استعراضها فيما سبق – تتعلق بنظرية الحد، تتمثل فى اعتبار العلاقة بين الجوهر والأعراض اللازمة أو الذات والصفات اللازمة، وكذلك العلاقـــة بـــين الجنس والفصل أو المعنى العام والخاص، تركيبا يحتاج إلي مركب، ومـــن ثـــم يجب نفيها عن واجب الوجود[1]، مع أنها ليست كذلك لا فى حقه ولا فى غيره ، ومن ثم الانتهاء بالألوهية إلي تصورها على هذا النحو، الذى وجد له ما يمكـــن اعتباره تسويغا أو إمكانية للتحقق، من خلال ما طرحه أرسطو من أفكار، تتعلق بصحة وجود تصور بسيط خال من مطلق الإثبات والنفي، ولا تصديق فيه بوجه من الوجوه، مع أن ذلك أيضا غير صحيح[2].

---

(1) راجع فى ذلك: الباب الأول: الفصل الثانى: المبحث المتعلق بالجانب الوجودى لنظرية الحد.

(2) راجع فى ذلك: الباب الأول: الفصل الأول: المبحث الثانى المتعلق بطبيعة قسمة التصور والتصديق عند أرسطو، والمبحث الثالث المتعلق بطبيعة قسمة التصور والتصديق عند الإمام ابن تيمية.

الخاتمة

وتحتوي على أهم نتائج البحث

أولاً: تعود نشأة تقسيم العلم إلي تصور وتصديق فى المنطق إلي أرسطو، بينما يرجع الفضل لابن سينا فى ترتيب وتنسيق مواد المنطق الأرسطي تبعا لهذا التقسيم، وهو عمل ابتدأه ابن سينا فى كتابه النجاة، وأتمه فى كتابه الإشارات والتنبيهات، حيث التأمت مباحث التصورات على حدة واختصت بالقسم الأول من قسمي المنطق، والتأمت مباحث التصديقات على حدة واختصت بالقسم الثانى منه، على النحو الذى صار مشتهرا بعد ذلك فى الكتابات المنطقية فى العالم الإسلامى التى ابتعدت عن أسلوب الشروح التحليلية لمواد المنطق الأرسطي، وحذت حذو ابن سينا بهذا الخصوص.

ثانياً: تختلف نظرة أرسطو لطبيعة قسمة العلم إلي تصور وتصديق، عن نظرة الإمام ابن تيمية بهذا الخصوص، فأرسطو ينظر إلي هذه القسمة نظرة حقيقية ثابتة، تعتمد على قناعته بصحة وجود تصور حقيقي خال من مطلق الإثبات والنفي، يدل على موجود بسيط لا كثرة فيه: إما بالفعل دون القوة، وإما بالفعل والقوة معا. لكنه قدم تحليلا لم يستطع من خلاله، إثبات الإدراك البسيط (التصور المطلق) لهذين القسمين، بل انتهى به إلي إثبات نوع من الكثرة فى إدراكهما، وبالتالي فإنه لم يستطع أن يقدم إثباتا على صحة وجود الواحد البسيط الذى لا كثرة فيه بوجه من الوجوه؛ وهى القضية التى تنعكس على مدى صحة التصور الفلسفي للوحدانية فيما يتعلق بالذات الإلهية، والذى يتمثل فى تصورها ذاتا بسيطة بساطة مطلقة ومجردة عن الاتصاف الحقيقي بأى صفة من الصفات.

بينما ينظر الإمام ابن تيمية إلي هذه القسمة (قسمة العلم إلي تصور وتصديق) نظرة نسبية اعتبارية، تعتمد على رفض صحة وجود تصور حقيقي ساذج خال من مطلق الإثبات والنفي فى الذهن، وهى نظرة سبق بها الإمام ابن تيمية الاتجاه الحديث فى المنطق، الذى يرى أن الأساس هو الحكم أو التصديق،

وليس التصور المفرد.

كما أنها نظرة توصل إليها الإمام ابن تيمية من خلال قراءته الاستنتاجية لموقف المتكلمين من الغرض أو الغاية المعرفية للحد، ومن خلال ما ذكره الإمام الرازي فى كتابه المحصل، من أن التصور لا يكون مكتسبا بالحد، حيث يرى الإمام الرازي أن المكتسب بالحد لا يكون إلا تصديقا، وأن التصور ينحصر فى نطاق البدهيات.

لكن الإمام ابن تيمية استطاع أن يطور هذه الفكرة، ليرفض وجود تصور حقيقي (خال من مطلق الإثبات والنفي) رفضا عاما مطلقا، دون تفرقة بين بدهي ونظري، وبذلك أصبحت أساسا لنسق منطقي متكامل مغاير للنسق الأرسطي، وبحيث أصبحت أيضا أساسا منهجيا لرفض صحة تصور الذات الإلهية ذاتا بسيطة بساطة مطلقة، على نحو يجردها من الاتصاف الحقيقي بالصفات أو المعاني.

ثالثاً: تقوم نظرية الحد الأرسطية فى الغاية المعرفية منها على أساس الكشف عن الماهية، وفى تكوينها على أساس التعريف بالجنس والفصل .

وقد انتقد الإمام هذه النظرية مبينا قصورها عن الوفاء بالغاية المعرفية منها، مع تفرقتها فى الوقت ذاته بين الصفات الذاتية (الجنس والفصل) والصفات اللازمة (العرض العام والخاصة)، باعتبارها الأولى داخلة فى الماهية وكاشفة عنها، والثانية خارجة عنها مع أنها لازمة لها؛ لأن الاقتصار على بعض الصفات دون بعض، يؤدى إلي الكشف عن بعض الماهية، بحيث تتميز عن غيرها، وليس عن تمام الماهية. وبذلك فقد قرر الإمام ابن تيمية بأن الغاية

المعرفية للحد الأرسطي، لا تخرج في حقيقة الأمر عن التمييز بين المحدود وغيره، كما هو شأن الحد عند المتكلمين.

كما أضاف الإمام ابن تيمية بأن هذا التمييز بدوره، لا يخرج عن التمييز الذى تحدثه التعريفات اللفظية أو الأسماء؛ لأن الحد الأرسطي باعتماده في تكوينه على الفصل، الذى هو وصف مختص بالمحدود لا يوجد في غيره، لا يمكن العلم به قبل العلم بمعنى المحدود ومسماه، وبالتالي فإن التعريف بالحد الذى يتضمن وصفاً مختصاً، لا يكون إلا لمن كان عالماً بهذا المحدود من جهة المعنى، وجاهلا به من جهة لفظه أو اسمه، فيكون التعريف بالحد الذى يتضمن الوصف المختص (والذى تم تصور المسمى أو المعنى مسبقاً من خلاله) مبيناً لدلالة الاسم أو اللفظ المجهول المطلوب معرفته بالحد، وبذلك فإن الإمام ابن تيمية كان محقا عندما نظر إلي الحد بتكوينه الأرسطي (وهى نظرة تنسحب كذلك على الحد بتكوينه عند المتكلمين، حيث يقوم لديهم على التعريف بالوصف المختص أيضاً، وإن كانوا لا يشترطون ذكر الوصف المشترك – الجنس – ولا يفرقون بين الفصل والخاصة) نظرة سلكته في عداد التعريفات اللفظية.

أما التعريف الحقيقي أو الشيئي الذى ينصب على التعريف بالمعاني والمسميات المجهولة فى ذاتها، فقد بين الإمام ابن تيمية أنه لا يكون إلا بالصفات المشتركة بين المحدود وغيره، وذلك بتأليفها وتجميعها على نحو يختص بالمحدود دون سواه؛ لأنها تكون مشتركة بين المحدود وغيره في انفرادها، فيمكن بذلك العلم بها قبل العلم بالمحدود عن طريق إدراكها في غيره، ثم العلم بالمحدود عن طريق قياسه بهذا الغير، كما أنها تكون مختصة بهذا المحدود في اجتماعها، فيتحقق بها كون التعريف مانعاً لغير المعرف من الدخول فيه .

وقد بينت فى ثنايا هذه الدراسة، أن الإمام ابن تيمية قد قدم بذلك نظرية دقيقة فى الحد الحقيقي أو الشيئى، وهى نظرية بديلة للنظرية الأرسطية بهذا الخصوص، استعان الإمام ابن تيمية فى تكوينها ببعض الأفكار التى تعود فى جذورها إلي أرسطو نفسه، والتى لم يستطع أرسطو أن يستكملها ويوظفها بحيث يخرج بها عن الإطار التقليدى لنظرية الحد لديه، بتكوينه الثنائى من جنس وفصل.

وبذلك فإنه كانت لي وجهة نظر مخالفة لما ذهبت إليه عدد من الدراسات والبحوث بهذا الصدد، والتى قررت أن الإمام ابن تيمية نظر إلي الحد نظرة لغوية فقط، وغفل عن معناه الحقيقي أو الشيئي .

رابعاً: ترتبط نظرية الحد الأرسطية بتصورات تعتبر التغاير بين الصفات الجوهرية أو الذاتية: بين صفة جوهرية عامة (الجنس)، وصفة جوهرية خاصة (الفصل). نوعاً من التركيب فى الذات أو الجوهر أو الموضوع الموصوف بهذه الصفات، ومن باب أولى فإنها تعتبر التغاير الناتج عن التفرقة المصطنعة التى أقامتها: بين الصفات الذاتية أو الجوهرية، والصفات العرضية اللازمة. نوعاً من التركيب كذلك، وهو الأمر الذى انعكس بدوره على تصورات الفلاسفة الإسلاميين لوحدانية الذات الإلهية، حيث انتهى بهم الأمر إلي إفراغ الصفات الإلهية من أى مضمون حقيقي، باعتبار الإثبات الحقيقي للصفات، ووجود معنى عام (جنس) وخاص (فصل) فى الشيء، تركيباً يتنافى مع تصورهم الفلسفي للوحدانية.

وقد انتقد الإمام ابن تيمية هذه التصورات، وبين أن هذه الأمور المرتبطة بنظرية الحد، والتى تتمثل فى الإثبات الحقيقي للصفات، ووجود معنى عام (جنس) وخاص (فصل)، هى أمور لابد من إثباتها فى حق كل موجود: الله، وغيره. كما بين أيضاً أنها لا تعتبر تركيباً فى حقيقة الأمر؛ لأنها أمور متلازمة لا يسبقها ولا يلحقها تفرق أو انفصال، وأنها على فرض كونها تركيباً (من حيث إنه يمكن تصور كل معنى فيها على حدة دون غيره) فإنها تركيب فى الذهن لا فى الواقع الخارجي، وبالتالي فهو يعود إلي فرض الذهن وتقديره، ولا يحتاج إلي مركب فاعل، فى حقّ الله وفى حقّ غيره، حتى يُتَكَلّف نفي هذه الأمور أو تأويلها على نحو يؤدى إلي نفيها عن الله.

خامساً: يقضى قياس الشمول وقياس التمثيل (قياس الغائب على الشاهد لدى المتكلمين) فى صورتيهما التقليدية المحضة، بالتسوية بين المطلوب وغيره فى الحد الكلي المشترك الذى يندرجون تحته، ولذلك فقد قرر الإمام ابن تيمية بأنهما لا يصلحان بحالتهما هذه للاستدلال على المطالب الإلهية؛ لأن الله -سبحانه وتعالى- لا يماثل غيره أو يستوى معه، فى شيء من الأشياء أو صفة من الصفات، بل إذا اشترك مع غيره فى صفة من الصفات أو معنى من المعاني، فإن ذلك لا يكون إلا مع التفاوت والتفاضل، الذى يخص الله -سبحانه وتعالى- بالأعلى والأفضل والأكمل من هذا الأمر المشترك .

ولذلك فقد رأى الإمام ابن تيمية أن قياس الأولى هو الذى يمكن استخدامه فى المطالب الإلهية؛ لأنه يدل على الأمر المشترك الذى يوجبه كل قياس، ويدل أيضاً على التفاوت والتفاضل فيه وهو أمر ينفرد به، وقياس الأولى فى رأى الإمام ابن تيمية، ليس خروجاً تاماً عن قياس الشمول والتمثيل، وإنما هو تطوير لهما، بإضافة علاقة جديدة: بين الحد الأصغر وغيره ممن يشاركه فى القضية

الكلية فى قياس الشمول، وبين الفرع والأصل فى قياس التمثيل. تعطى مساحة لإبراز التفاوت والتفاضل بين الأطراف المندرجة تحت حد كلي يجمعها فى كلا القياسين، بجانب إبرازها للقدر المشترك فيما بينها، وهى علاقة تضاف إلى العلاقة السائدة فى النظرة التقليدية للقياس بنوعيه (الشمول والتمثيل)، والتى تحصره فى المساواة التامة والتماثل المحض فقط، وتقصر به تبعاً لذلك عن الوفاء بالمتطلبات المتنوعة للاستدلال، كما هو الحال فى المطالب الإلهية، التى لا يتحقق فيها ذلك (المساواة التامة والتماثل المحض مع الغير).

وهذا القياس (قياس الأولى)، وجد له الإمام ابن تيمية تنظيراً مسبوقاً به لدى الأصوليين، كما وجد له تطبيقاً فى مجال العقيدة: فى القرآن الكريم، ولدى سلف الأمة كالإمام أحمد بن حنبل، (وكان له استخدام محدود أيضا لدى بعض المتكلمين) واستعان بذلك فى تقديم تنظير له فى مجال العقيدة، فأحيا به استخدامه من جديد، بعد أن تلاشى استخدامه عند الفلاسفة وأكثر المتكلمين.

سادساً : يرى الإمام ابن تيمية أن الآيات، طريق استدلالي يفترق عن القياس بنوعيه (الشمول والتمثيل) من ناحيتين: الناحية الأولى: أنها دليل يستلزم عين المدلول لا يكون مدلوله كلياً أعمَّ منه مشتركاً بينه وبين غيره. الناحية الثانية: أنها تستلزم مدلولها مباشرة من غير توسط حد أوسط.

وهذا الطريق من طرق الاستدلال يمتلئ به القرآن الكريم، وقد قام الإمام ابن تيمية بالتنظير له – بجانب ذلك – من خلال رؤية تحليلية عميقة لفكرة اللزوم، التى يقوم عليها كل استدلال فى حقيقة الأمر، وهى الفكرة التى استند إليها أرسطو نفسه فى تعريفه للقياس، لكنه لم يقم بأي محاولة لتحليلها على هذا النحو .

ومن خلال ذلك بين الإمام ابن تيمية أنها أنسب الطرق للاستدلال على الله وصفاته، فجميع المخلوقات هى أدلة جزئية معينة، تدل بنفسها دلالة مباشرة على خالق ومنعم بعينه -سبحانه وتعالى- واحد أحد فرد صمد، لا نظير له فى ذاته ولا صفاته ولا أفعاله، يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وذلك قبل دلالتها على أى معنى كلي، وإن كانت تدل أيضاً على معاني كلية لازمة لها، لكن دلالتها على المعين أسبق وأظهر.

سابعاً: يؤدى الاستدلال بالآيات وقياس الأولى فى المطالب الإلهية، إلى تصور الله -سبحانه وتعالى- موجوداً معيناً خاصاً، لا مثيل له ولا نظير ولا كفو فى ذاته ولا صفاته ولا أفعاله؛ لأنهما يدلان على ما يختص به دون سواه، إضافة إلي دلالتهما على المعاني الكلية اللازمة لهما المشتركة بينه وبين غيره، بخلاف أقيسة الشمول والتمثيل المحضة التى تخلو من مراعاة فكرة الأولى، فإنها تؤدى إلي تصور الألوهية معنى عاماً مجرداً لا خصوص ولا تعيين فيه؛ لأنها لا تدل إلا على معنى كلي مشترك، لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه .

المصادر والمراجع

أولا : القرآن الكريم.

ثانيا :

أحمد بن حنبل (الإمام):

١- الرد على الجهمية والزنادقة، تحقيق عبد الرحمن عميرة، دار اللواء، الرياض، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

أرسطـــو:

٢- التحليلات الأولى (القياس)، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن الجزء الأول من سلسلة منطق أرسطو، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، سنة ١٩٤٨م.

٣- التحليلات الثانية (البرهان)، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن الجزء الثانى من سلسلة منطق أرسطو.

٤- الجدل، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن الجزء الثانى والثالث من منطق أرسطو.

٥- السماع الطبيعي، ترجمة إسحاق بن حنين، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.

٦- العبارة، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن الجزء الأول من سلسلة منطق أرسطو.

٧- فى النفس: ترجمة عربية قديمة لإسحاق بن حنين، تحقيق د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت - دار القلم ببيروت. وأيضا ترجمة حديثة قام بها د أحمد فؤاد الأهوانى تحت عنوان كتاب النفس، راجعها على اليونانية جورج شحاتة قنواتى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٣٨١هـ - ١٩٦٢م.

٨- ما بعد الطبيعة، الترجمة العربية القديمة التى أوردها ابن رشد بنصها فى شرحه لها فى كتابه تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق،

بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٩٠م.
٩- مقالة اللام من كتاب ما بعد الطبيعة، ترجمة عربية قديمة منشورة ضمن كتاب أرسطو عند العرب، دراسة وتحقيق د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٧٨.
١٠- المقولات، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن الجزء الأول من سلسلة منطق أرسطو.
الأشعرى (الإمام أبو الحسن على بن إسماعيل):
١١- اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تحقيق د محمود غرابة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، سنة ١٩٧٥م.
١٢- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق هلموت ريتر، إصدار جمعية المستشرقين الألمانية، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.
ابن أبى أصيبعة (الطبيب الفاضل موفق الدين أبو العباس):
١٣- عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق د نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، فى مجلد واحد.
الآمدى (الإمام سيف الدين أبو الحسن على):
١٤- الإحكام فى أصول الأحكام، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٥- المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، نشره د عبد الأمير الأعسم ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب دراسة وتحقيق، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٩م.
الأهوانى (دكتور أحمد فؤاد):
١٦- جون ديوى: سلسلة نوابغ الفكر الغربى، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.
الباجى (الإمام أبو الوليد سليمان بن خلف):
١٧- إحكام الفصول فى أحكام الأصول، تحقيق عبد المجيد تركى، دار الغرب

الإسلامى، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٧هـ – ١٩٨٦م.
البخارى (الإمام محمد بن إسماعيل):
١٨- صحيح البخارى، طبعة دار ابن رجب، المنصورة، مصر، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٥هـ – ٢٠٠٤م، وهى طبعة متميزة: مخرجة على صحيح مسلم وتحفة الأشراف، وموافقة للمعجم المفهرس لألفاظ الحديث.
بدوي (دكتور عبد الرحمن):
١٩- أرسطو: خلاصة الفكر الأوروبى – سلسلة الينابيع، وكالة المطبوعات بالكويت، دار القلم ببيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٠م.
٢٠- خريف الفكر اليوناني، وكالة المطبوعات بالكويت – دار القلم ببيروت، الطبعة الخامسة، سنة ١٩٧٩م.
٢١- المنطق الصورى والرياضى، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٧٧م.
البغدادي (أبو البركات هبة الله بن ملكا):
٢٢- المعتبر فى الحكمة، تحقيق جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، الطبعة الأولى، سنة ١٣٥٧هـ.
البهى (دكتور محمد):
٢٣- الجانب الإلهى من التفكير الإسلامى، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة السادسة، سنة ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م.
البيهقى (ظهير الدين أبو الحسن على بن زيد):
٢٤- تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق ممدوح حسن محمد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى ، سنة ١٤١٧هـ – ١٩٩٦م.
ابن تيمية (الإمام تقى الدين أحمد بن عبد الحليم):
٢٥- الأسماء والصفات، منشور ضمن المجلد الثالث من مجموعة الفتاوى، نشرها: عامر الجزار – أنور الباز، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى،

سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
٢٦- توحيد الربوبية، منشور ضمن المجلد الأول من مجموعة الفتاوى.
٢٧- درء تعارض العقل والنقل، تحقيق د محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية.
٢٨- الرد على المنطقيين، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، سنة ١٣٩٦هـ- ١٩٧٦م.
٢٩- شرح العقيدة الأصفهانية، تقديم الشيخ حسنين مخلوف، دار الكتب الإسلامية، القاهرة.
٣٠- الصفدية، تحقيق د محمد رشاد سالم، دار الهدى النبوى بالمنصورة (مصر) - دار الفضيلة بالرياض (السعودية)، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.
٣١- فصول متفرقة فى المنطق، منشورة ضمن المجلد الخامس من مجموعة الفتاوى.
٣٢- القرآن كلام الله حقيقة، منشور ضمن المجلد السادس من مجموعة الفتاوى.
٣٣- مناظرة فى العقيدة الواسطية، منشورة ضمن المجلد الثانى من مجموعة الفتاوى.
٣٤- منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق د محمد رشاد سالم، نشرته جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٣٥- نقض المنطق، تحقيق: الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة- الشيخ سليمان بن عبدالرحمن الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، سنة ١٣٧٠هـ - ١٩٥١م.
ابن خلكان (أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد):
٣٦- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق د إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت.

ديوى (جون):

٣٧- المنطق نظرية البحث، ترجمة وتصدير د زكى نجيب محمود، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٦٩م.

الذهبى (الإمام شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان):

٣٨- سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرناؤوط – محمد نعيم العرقسوسى، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٤٠٦هـ – ١٩٨٦م.

الرازى (الإمام فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر الخطيب):

٣٩- محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

الرازى (قطب الدين محمود بن محمد):

٤٠- تحرير القواعد المنطقية شرح الرسالة الشمسية، مطبعة الحلبى، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٣٦٧هـ – ١٩٤٨م.

ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد):

٤١- تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٩٩٠م.

٤٢- تلخيص كتاب البرهان، تحقيق د محمود قاسم، أكمله وقدم له وعلق عليه: د تشارلز بتروث – د أحمد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٢م.

٤٣- تلخيص كتاب الجدل، تحقيق: د تشارلز بتروث – د أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٧٩م.

٤٤- تلخيص كتاب العبارة، تحقيق د محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨١م.

٤٥- تلخيص كتاب القياس، تحقيق د محمود قاسم، راجعه وأكمله: د تشارلز بتروث – د أحمد عبد المجيد هريدى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة

١٩٨٣م.

٤٦- تلخيص ما بعد الطبيعة، تحقيق د عثمان أمين، مطبعة الحلبى، القاهرة، سنة ١٩٥٨م.

٤٧- تلخيص كتاب المقولات، تحقيق د محمود قاسم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٠م.

٤٨- تلخيص كتاب النفس، تحقيق ألفرد.ل.عبرى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٩٤م.

٤٩- تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة.

٥٠- مناهج الأدلة فى عقائد الملة، تحقيق وتقديم د محمود قاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٩٥٥م.

الزركشى (الإمام بدر الدين محمد بن بهادر):

٥١- البحر المحيط فى أصول الفقه، تحقيق د محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م.

الزركلي (خير الدين):

٥٢- الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة السادسة، سنة ١٩٨٤م.

زكى نجيب محمود (دكتور):

٥٣- مقدمة ترجمته لكتاب المنطق نظرية البحث لجون ديوى.

٥٤- المنطق الوضعى، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، سنة ١٩٥١م.

السهروردى (الحكيم المقتول شهاب الدين أبو الفتوح يحيى):

٥٥- اللمحات فى الحقائق، تحقيق د محمد على أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٨٨م.

ابن سينا (أبو على الحسين بن عبد الله):

٥٦- الإشارات والتنبيهات، نشرها د سليمان دنيا مع شرح لنصير الدين

الطوسي، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.
٥٧- الإلهيات: سلسلة الشفاء، تحقيق: جورج شحاتة قنواتي - سعيد زايد، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.
٥٨- البرهان: سلسلة الشفاء، تحقيق وتقديم د عبد الرحمن بدوي، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٦٦م.
٥٩- الجدل: سلسلة الشفاء، تحقيق وتقديم د أحمد فؤاد الأهوانى، الهيئة المصرية العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، سنة ١٣٥٨هـ - ١٩٦٥م.
٦٠- العبارة: سلسلة الشفاء، تحقيق محمود الخضيرى، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، القاهرة.
٦١- النجاة فى الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية، تحقيق د ماجد فخرى، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
السيوطى (الإمام جلال الدين عبد الرحمن):
٦٢- جهد القريحة فى تجريد النصيحة، وهو تلخيص لكتاب الإمام ابن تيمية: الرد على المنطقيين، نشره د على سامى النشار مع كتاب: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للإمام السيوطى أيضا، سنة ١٣٦٦هـ - ١٩٤٧م.
الشهر ستانى (الإمام أبو الفتح محمد عبد الكريم):
٦٣- الملل والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت.
الطوسي (نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن):
٦٤- تلخيص كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين للإمام الرازي، مطبوع، بذيل المحصل.
عبد الجبار بن أحمد (القاضى):
٦٥- شرح الأصول الخمسة، تحقيق د عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

ابن عبد الهادى (الإمام محمد بن أحمد):
٦٦- العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق على صبح المدنى، القاهرة، سنة ١٩٨٣م.
عثمان أمين (دكتور):
٦٧- الفلسفة الرواقية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، سنة ١٣٦٤هـ- ١٩٤٥م.
عفاف الغمرى (دكتورة):
٦٨- المنطق عند ابن تيمية، دار قباء، القاهرة، سنة ٢٠٠١م.
على إمام عبيد (دكتور):
٦٩- الجوانب الطبيعية والإلهية فى فلسفة مسكويه عرض ونقد، رسالة ماجستير مخطوطة: بمكتبة كلية أصول الدين فرع جامعة الأزهر بمدينة طنطا، وبالمكتبة المركزية للجامعة بمدينة القاهرة، سنة ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
على عبد المعطى محمد (دكتور) - محمد محمد قاسم (دكتور):
٧٠- المنطق الصورى أسسه ومباحثه، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٨٥م.
الغزالي (الإمام محمد بن محمد):
٧١- الاقتصاد فى الاعتقاد، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة.
٧٢- تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة ١٩٩٠م.
٧٣- المستصفى من علم الأصول، دار العلوم الحديثة، بيروت.
٧٤- معيار العلم، تحقيق الشيخ محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندى، القاهرة، سنة ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
٧٥- المنقذ من الضلال، نشره الدكتور عبد الحليم محمود مع أبحاث له فى

التصوف ودراسة عن الإمام الغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة.

الفارابي (أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان):

٧٦- إحصاء العلوم، تحقيق وتقديم د عثمان أمين، دار الفكر العربى، القاهرة، الطبعة الثانية، سنة ١٩٤٩م.

٧٧- آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم وتعليق د ألبير نصرى نادر، دار المشرق، بيروت، الطبعة السابعة، سنة ١٩٩٦م.

٧٨- البرهان، تحقيق د ماجد فخرى، دار المشرق، بيروت، سنة ١٩٨٧م.

٧٩- الجدل، نشره د رفيق العجم ضمن الجزء الثالث من سلسلة المنطق عند الفارابي، دار المشرق، بيروت، سنة ١٩٨٦م.

٨٠- السياسة المدنية، تحقيق وتقديم د فوزى مترى نجار، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٣م.

٨١- شرائط اليقين، حققه د ماجد فخرى ونشره مع كتاب البرهان للفارابى.

٨٢- فصول منتزعة، تحقيق وتقديم د فوزى مترى نجار، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٣م.

٨٣- القياس، نشره د رفيق العجم ضمن الجزء الثانى من سلسلة المنطق عند الفارابي، سنة ١٩٨٦م.

٨٤- المقولات، نشره د رفيق العجم ضمن الجزء الأول من سلسلة المنطق عند الفارابي، سنة ١٩٨٥م.

فرفريوس الصورى:

٨٥- إيساغوجي (المدخل)، نشره د عبد الرحمن بدوي فى آخر الجزء الثالث من سلسلة منطق أرسطو.

الكتبى (محمد بن شاكر):

٨٦- فوات الوفيات، تحقيق د إحسان عباس، دار صابر، بيروت.

ابن كثير (الإمام أبو الفداء إسماعيل بن عمر):

٨٧- تفسير القرآن العظيم، مكتبة دار التراث، القاهرة.

الكندي (أبو يوسف يعقوب بن إسحاق):

٨٨- رسالة الكندي فى الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز، منشورة ضمن الجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق وتعليق د محمد عبد الهادى أبو ريدة، مطبعة حسان، القاهرة، الطبعة الثانية.

٨٩- رسالة يعقوب بن إسحاق الكندي إلي على بن الجهم فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم، منشورة ضمن الجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية.

٩٠- كتاب الكندي إلي المعتصم بالله فى الفلسفة الأولى، منشور ضمن الجزء الأول من رسائل الكندي الفلسفية.

الماتريدى (الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود):

٩١- كتاب التوحيد، تحقيق د فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية.

ماجد فخرى (دكتور):

٩٢- مقدمة تحقيقه لكتاب البرهان وكتاب شرائط اليقين للفارابى.

متس (رودلف):

٩٣- الفلسفة الإنجليزية فى مائة عام، ترجمة: د فؤاد زكريا - د زكى نجيب محمود، دار النهضة العربية، القاهرة، سنة ١٩٦٣م.

محمد رشاد سالم (دكتور):

٩٤- مقدمة تحقيقه لكتاب الصفدية لشيخ الإسلام ابن تيمية.

محمد مهران (دكتور):

٩٥- المدخل إلي المنطق الصورى، دار قباء، القاهرة، سنة ١٩٩٨م.

٩٦- مقدمة ترجمته لكتاب تطور المنطق العربى لنقولا ريشر.

محمود ماضى (دكتور):

٩٧- جذور علم الاستغراب - وقفة مع الرد على المنطقيين لابن تيمية، دار الدعوة، الإسكندرية، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

مدكور (دكتور إبراهيم):

٩٨- مقدمته على كتاب المدخل لابن سينا (أول أجزاء ابن سينا المنطقية فى سلسلته الشفاء)، نشر وزارة المعارف العمومية - المطبعة الأميرية، القاهرة، سنة ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.

مسلم بن الحجاج القشيرى (الإمام):

٩٩- صحيح مسلم، طبعة دار ابن رجب، المنصورة، مصر، طبعة متميزة: مخرجة على صحيح البخارى، ومرقمة بترقيم محمد فؤاد عبد الباقى، موافقة للمعجم المفهرس لألفاظ الحديث.

مصطفى عبد الرازق (الإمام شيخ الأزهر الأسبق):

١٠٠- فيلسوف العرب والمعلم الثانى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، سنة ١٣٦٤هـ - ١٩٤٥م.

النشار (دكتور على سامي):

١٠١- مناهج البحث عند مفكرى الإسلام، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، سنة ١٩٩٩م

نصار (أستاذى الدكتور محمد عبد الستار):

١٠٢- المدرسة السلفية وموقف رجالها من المنطق وعلم الكلام، دار الأنصار القاهرة الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

نقولا ريشر:

١٠٣- تطور المنطق العربى، ترجمة تقديم د محمد مهران، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٩٨٥م.

يوسف كرم:

١٠٤- تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط، دار المعارف، القاهرة.

١٠٥- تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الخامسة.

١٠٦- تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة.

ثبت (فهرس) الموضوعات

